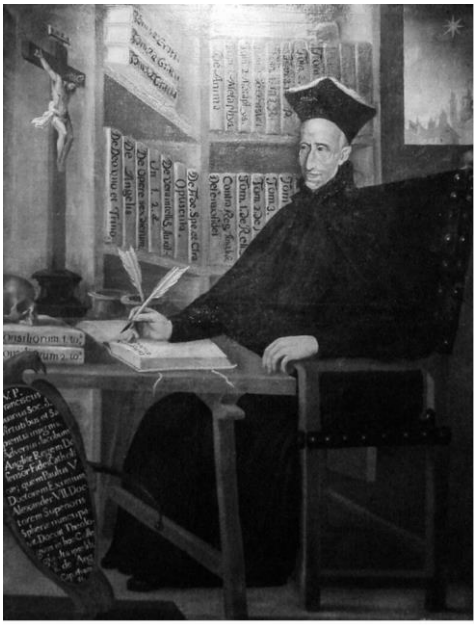
BREVE EXPLICACIÓN DE LA ORACIÓN DOMINICAL Y OTRAS ORACIONES MARIANAS

POR EL R. P. FRANCISCO SUÁREZ, S. I.
«DOCTOR EXIMIUS»



RETRATO DEL PADRE FRANCISCO SUÁREZ
VALLADOLID
(S. XVII)

CDMX • MMXXVI

ÍNDICE

Págs.

Prólogo..... 3

Breve explicación de la oración dominical..... 6

Sobre otras fórmulas de oración usadas por la iglesia (y otras oraciones marianas)..... 34

Apéndice: *Suarezianismus*, por JOSÉ HELLÍN, S. I..... 53

PRÓLOGO

1. FRANCISCO SUÁREZ no escribió ninguna obra que se intitulara *Breve explicación de la oración dominical y otras oraciones marianas.* Este nombre lo hemos puesto nosotros. Lo que sí hizo el DOCTOR EXIMIO fue escribir una obra muchísimo más grande: *De Religione*, donde expone y comenta la *segunda de la segunda* de la *Summa Theologiae* de SANTO TOMÁS DE AQUINO.

En este tratado, SUÁREZ dedicará unas cuantas líneas a la oración dominical y a otras oraciones marianas, tales como la salutación angélica, el *Salve Regina* y las letanías lauretanas; incluso resolverá algunas dificultades relativas al santísimo rosario.

Por tanto, este libro es un simple extracto de un tomo mucho más voluminoso. Logra, sin embargo, su triple cometido: 1) Difundir más la dimensión teológica de SUÁREZ, un tanto oculta para quienes solo tienen acceso a su otro aspecto filosófico, especialmente de carácter metafísico. 2) Aportar una nueva luz que viene a confirmar, robustecer o incluso renovar las enseñanzas del DOCTOR ANGÉLICO, del Catecismo de Trento, de múltiples PADRES DE LA IGLESIA y de otros tantos grandes y sublimes ingenios que trataron sobre la materia[1]. 3) Excitar más el piadoso afecto a Dios y a la Santísima Virgen María; pues cada lección que nos ofrece SUÁREZ sobre todas estas oraciones nos deja ver cuán grande es el amor que Dios tiene para con nosotros y cuán indecible el papel de María en la vida de todo cristiano.

2. Como se hecha de ver en el índice, el libro queda divido en dos secciones: *1) Breve explicación de la oración dominical* y 2) *Sobre otras fórmulas de oración usadas por la iglesia (y otras oraciones marianas)*. Así es como efectivamente aparecen los nombres de los capítulos en su idioma original:

[1] Durante el recorrido de la obra, notará el lector inmediatamente que SUÁREZ es un gran conocedor de la patrística. «Riqueza positiva del que ha sido llamado "un erudito prodigioso" y que según HURTER, en erudición patrística "en muchas cuestiones iguala a PETAVIO, si es que no le aventaja"». J. SAGÜÉS, *Francisco Suárez y los efectos del Sacramento Eucarístico:* Estudios Eclesiásticos*,* 1958, t. 32, 288.

Dominicae orationis brevis explicatio y *De aliis formulis orandi ab ecclesia usitatis.* Este último, sin embargo, no lleva originalmente entre paréntesis «y otras oraciones marianas»: es adición nuestra. En el índice y en el desarrollo del libro, por tanto, conservamos el título original, pero añadimos los paréntesis en el mismo índice y, aún más, titulamos esta obra *Breve explicación de la oración dominical y otras oraciones marianas*, porque el contenido de ese capítulo, como se verá más adelante, es eminentemente mariano.

3. Ya hemos dicho que esta obra es un extracto, no una obra que SUÁREZ singularmente hubiese producido. Por tanto, se citara correctamente de la siguiente manera.

Para cualquier número del capítulo *Breve explicación de la oración dominical,* así, por ejemplo: *De Religione,* t.4, l.3, c.8, n.2. (*De religione*, tratado número cuatro, libro número tres, capítulo número 8, número 2).

Para cualquier número del capítulo *Sobre otras fórmulas de oración usadas por la iglesia,* del siguiente modo, *v.gr.*: *De Religione,* t.4, l.3, c.9, n.8. (*De religione*, tratado número cuatro, libro número tres, capítulo número 9, número 8).

(En efecto, este libro contiene los capítulos ocho y nueve del libro tres del tratado cuatro de *De Religione*).

4. Confesamos, desde el principio, que para la traducción nos hemos auxiliado de algunas herramientas de inteligencia artificial, precisamente de ChatGPT y Copilot. Pero la traducción no está descuidada; todos los pasajes fueron revisados y cotejados con el texto original; además se hicieron todas las correcciones posibles, valiéndonos de nuestros modestos conocimientos en latín.

Pensamos haber logrado una traducción decente; en su caso, haríamos otra edición, si resulta indispensable.

Hemos traducido directamente de la edición Vivès, parisiense, que divide las obra de SUÁREZ en veintiséis volúmenes. Específicamente del volumen catorce: *R. P. Francisci Suarez E Societate Jesu, Opera Omnia. Tomus Decimus Quartus Complectens Commentaria In Secundam Secundae D. Thomae, Scilicet, Tractatus IV, V et VI Operis De Religione* (año 1859).

5. En esta introducción no será necesaria ninguna síntesis sobre el contenido de esta obra, ni tampoco que sigamos hablando sobre el DOCTOR EXIMIO.

Lo primero sería bastante redundante: notará el lector que cada número ya tiene una especie de título; además, SUÁREZ es muy claro y generalmente breve en la exposición de cada parte de las oraciones, y la materia está muy bien dividida. Lo segundo, porque hemos añadido un apéndice al final de este libro: *Suarezianismus*, redactado por J. HELLÍN S. I. Precioso artículo que logra exponer en pocas páginas la insigne figura del filósofo y teólogo granadino.

6. Finalmente, esperamos que nuestro lector pueda aprovechar este pequeño aporte para rezar a Dios y a la Virgen María con más devoción. Pedimos a San José, a quien está dedicado este libro, que así sea.

Fernando Orozco.

BREVE EXPLICACIÓN DE LA ORACIÓN DOMINICAL

1. Aunque muchos PADRES y escritores muy graves, antiguos y modernos, han explicado esta oración con gran claridad, y apenas podemos añadir algo, por mínimo que sea, a su erudición, sin embargo, para completar esta obra, ha parecido necesario no omitir del todo esta exposición; tanto porque también pertenece a la doctrina escolástica, como porque contiene una materia muy grave y necesaria para otras partes de la Teología, lo cual también observó SANTO TOMÁS, 2. 2, c. 83, art. 9, cuya brevedad intentaremos imitar.

2. La Oración Dominical ocupa el primer lugar entre las oraciones. La Oración Dominical tiene dos partes. En primer lugar, debe suponerse que, entre todas las formas de orar dadas hasta ahora a los hombres, la Oración Dominical ocupa el primer lugar en dignidad y excelencia, tanto por la eminencia de su autor, como también porque, con suma brevedad y admirable disposición y orden, abarca todas las partes de la oración y toda la materia de pedir, como lo han señalado todos los PADRES que la explicaron o comentaron el Evangelio, a quienes indicaremos en lo que sigue, y constará de la breve exposición de la misma oración. Contiene, en efecto, dos partes principales: el preámbulo, contenido en las palabras *Padre nuestro, que estás en los cielos*; y las peticiones, en todas las demás palabras; sobre las cuales se ha discutido si son cinco, seis o siete; lo que debe definirse lo concluiremos mejor después de las anotaciones sobre cada una**.**

3. Qué contiene el preámbulo. El nombre Padre, a quién se refiere en la Oración Dominical. En la ley de la gracia, se llama más propiamente Padre a Dios. El preámbulo contiene la primera parte de la oración, de aquellas que enumeró PABLO en 1 Timoteo 2 y llamó oraciones; pues al decir Padre nuestro, se nos enseña ante todo que la mente debe elevarse a Dios, elevación que SANTO TOMÁS quiso que allí se significara con el nombre de oración, como vimos arriba; y por eso quizá fue puesta en primer lugar por PABLO en Efesios 6 y en Filipenses 4. De ahí que

GREGORIO DE NISA, en el lib. De Orat., al explicar estas palabras dice: *Concede el ascenso hasta el mismo cielo*; y más adelante: *Así, por la oración, los hombres son conducidos a Dios; pues tal es la fuerza de las palabras, que no aprendemos en ellas meras voces pronunciadas por sílabas en el discurso, sino el modo de ascender a Dios, mediante una institución sublime de vida, preparada y expedita para la elevación.* El nombre Padre podría probablemente dirigirse a la primera persona, según suele decirse de ella por propiedad; sin embargo, es mucho más probable entenderlo como nombre común de toda la Trinidad, como sostienen CIPRIANO en la Exposición de la Oración Dominical; TERTULIANO, lib. de la Oración, c. 2; GREG. NISA., en la Exposición de la misma Oración; VENANCIO, en la exposición semejante, tom. 2 de la Biblioteca; AMB., lib. 5 de los Sacramentos, c. 4; y AGUST., sermón 126 sobre el Tiempo. Todos estos PADRES señalan que quien invoca a Dios como Padre se reconoce a sí mismo hijo, no por naturaleza, sino por gracia; de donde AGUST. comienza diciendo: *Confesamos la bondad y la gracia*; y CIPRIANO: *Debemos saber que, cuando decimos Dios Padre, debemos comportarnos como hijos de Dios.* Y muchas cosas similares dicen los demás; sin embargo, está claro que, de este modo, la denominación Padre se aplica a toda la Trinidad, como dice AMBROSIO: *Di, pues, por gracia, Padre nuestro, para que merezcas ser hijo*. Debe considerarse, sin embargo, que aunque incluso antes de la venida de Cristo todos los justos eran adoptados como hijos de Dios, y así también podían orar diciendo Padre nuestro, no obstante, fue propio de la ley de la gracia tener esta forma general propuesta para todos, grandes y pequeños; y correspondió especialmente a Cristo otorgarla, pues, como dice AGUSTÍN: *Por Él se nos dio esta confianza; porque a todos los que lo recibieron, les dio el poder de hacerse hijos de Dios*.

4. ¿Por qué decimos Padre nuestro y no Padre mío? De aquí se entiende también por qué se dijo Padre nuestro y no Padre mío: porque Cristo reservó para sí mismo este último modo como propio, cuando en Mateo 26 dijo: *Padre mío, si es posible...* Pues Cristo es Hijo de manera especial, mientras que nosotros lo somos de manera común. Esto quiso enseñar el mismo Señor cuando en Juan 20 dijo: *Subo a mi Padre y a vuestro Padre.* De ahí que AMBROSIO dijera: *No te atribuyas eso de manera especial; el Padre es únicamente propio de Cristo, para nosotros es común.* Además, añade CIPRIANO que el Maestro de la unidad no dijo Padre mío, sino Padre

nuestro, para indicar que la oración debía proceder de la caridad común; porque al decir todos Padre nuestro, confesamos que somos hermanos, tal como Cristo mismo enseñó en otra parte diciendo: *Todos vosotros sois hermanos, y no llaméis padre a nadie en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos*, Mateo 23. También se nos enseña con esa expresión que cada uno debe orar no solo por sí mismo, sino también por los demás y por toda la Iglesia; y por eso en todas las peticiones, incluso aquellas en que pedimos algo para nosotros, debe mantenerse el mismo número plural en el pronombre, como lo señalaron CIPRIANO, AGUSTÍN y AMBROSIO en los lugares citados, así como CRISÓSTOMO y otros griegos.

5. Quiénes son los hijos aquí comprendidos. Puede preguntarse quiénes son los hijos comprendidos bajo la expresión *nuestro*. Algunos responden que solamente los fieles creyentes en Cristo, porque solo ellos pueden decir esta oración y porque ellos son hijos de un modo especial; así lo indica AGUSTÍN. Pero yo creo que se comprenden todos los viadores, pues por todos se debe orar, como se dice en 1 Timoteo 2, y las peticiones de esta oración se extienden a todos, como veremos; y Dios es el salvador de todos, aunque principalmente de los fieles. Y así también hay *un solo Dios Padre de todos*, como se dice en Efesios 4, y como tal puede ser invocado por todos, si no lo impiden. Y esto basta para que bajo esa palabra se comprendan todos; de otro modo ni siquiera los fieles pecadores deberían ser incluidos, porque ellos tampoco son propiísimos hijos adoptivos, aunque tienen una cierta incoación mayor que los infieles.

6. Por qué se dice que Dios está en los cielos. Se añade, *que estás en los cielos*, no porque Dios no esté también en la tierra y en todas partes, sino porque en el cielo manifiesta su majestad de un modo singular: ya sea en la creación, conservación y gobierno de los mismos cielos, que entre los cuerpos son los más nobles; o porque en ese lugar beatifica a los hombres santos y a los ángeles; y así designó ese lugar como una especie de corte real, y allí colocó el trono de su reino, como se trata más ampliamente en la primera parte. El Señor puso esa expresión al inicio de su oración, primero, para elevar la mente a la consideración de la majestad divina, de modo que nos acerquemos no solo como a un padre, sino también como a un rey y Señor del cielo y de la tierra, con amor y temor. Segundo, hizo

mención de la existencia de Dios en el cielo para *apartar al orante de las cosas terrenas*, como dice CRISÓSTOMO en la homilía 20 sobre Mateo, es decir, para enseñarnos a buscar las cosas de arriba, no las de la tierra. Así también lo explica CASIANO en la conferencia 9, capítulo 28, y el AUTOR del Incompleto en la homilía 14. Asimismo, para que sepamos que la propia función de la oración es que, por medio de ella, nuestra conversación esté en los cielos, según AGUSTÍN en el sermón 182 sobre el Tiempo. Y quizá de aquí provino la antigua costumbre de los cristianos de orar mirando hacia el cielo, con las manos extendidas y la cabeza descubierta, como refiere TERTULIANO en la Apología, capítulo 30. Finalmente, algunos PADRES interpretan metafóricamente el nombre de cielo como el alma del justo, en la cual Dios habita como en el cielo. Así lo dice AGUSTÍN en el libro 2 sobre el sermón del Señor en el monte, capítulo 9; AMBROSIO en el libro 5 de los Sacramentos, capítulo 5; y CIRILO DE JERUSALÉN en la quinta catequesis mistagógica. Esta interpretación debe admitirse de manera que no excluya la literal, sino que más bien la suponga. Es útil para que el orante aprenda a buscar a Dios dentro de sí mismo, y a venerarlo como en su propio lugar y templo.

7. El preámbulo de la Oración Dominical eleva la mente a Dios. De lo cual queda suficientemente declarado cuán perfectamente este preámbulo eleva toda la mente hacia Dios, lo cual es el primer oficio de la oración; pues en esas palabras se contiene el acceso a Dios por la fe, como a un Padre y principio de todo nuestro ser, no solo por naturaleza, sino también por gracia, y como al fin último y objeto de la bienaventuranza que esperamos en los cielos. Se excita también la caridad, *porque nada debe ser más querido a los hijos que el Padre*, y así se nos enseña a acercarnos a Dios con amor filial y reverencia. Finalmente, se robustece también la confianza, la cual es sumamente necesaria para orar. Así lo expone casi AGUSTÍN en el sermón 182, sobre el Tiempo, donde también dice que de esas palabras se genera cierta confianza de obtener lo pedido: *¿Qué cosa, en efecto, no dará ya el Padre a los hijos que piden, Él que ya les dio esto mismo, que sean hijos?* Concuerda con esto la argumentación de Cristo en Mateo 7: *Si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas los que se lo pidan?* Esto mismo prosigue AGUSTÍN en el libro 2 sobre el Sermón del Señor en el monte, capítulo 4,

donde además añade que por este preámbulo el orante capta la benevolencia divina, lo cual es lo más necesario en toda petición. De donde, si alguien lo considera atentamente, incluso por virtud de esas palabras se contiene la alabanza de Dios y la acción de gracias, reconociendo su supremo beneficio, y la súplica, proponiéndole el título de filiación y paternidad, para obtener lo que se ha de pedir.

8. Peticiones contenidas en la Oración Dominical. En segundo lugar se ponen las peticiones, y en el mejor orden (como también lo nota AGUSTÍN en los lugares citados); primero se piden las cosas que pertenecen al honor de Dios, después las que se refieren a nosotros, conforme a aquello de Mateo 6: *Buscad primero el Reino de Dios*. La primera petición es: *Santificado sea tu nombre*. En estas palabras pueden indagarse dos cosas: primero, qué se entiende por nombre; segundo, qué santificación de él se pide. El nombre, en lo que al presente asunto respecta, suele tomarse en la Escritura principalmente de dos modos: primero, por la fama o estimación que se tiene de alguien; así muchos explican aquel Salmo 47: *Según tu nombre, oh Dios, así también tu alabanza llega hasta los confines de la tierra*, es decir, según el conocimiento que tienen de ti, así es tu alabanza. Más claramente en Proverbios 22: *Mejor es el buen nombre*, esto es, la buena fama, *que muchas riquezas*; y en Eclesiástico 41: *Cuida de tener buen nombre*. De otro modo se llama nombre aquello que se impone para significar la persona de cada uno. En ambos sentidos puede tomarse aquí. En el primero, que el nombre de Dios sea santificado no es otra cosa que la majestad y santidad divina sea conocida por los hombres, y estimada y alabada según su dignidad. Así lo entiende GREGORIO DE NISA, diciendo que pedir que el nombre de Dios sea santificado es lo mismo que pedir que sea glorificado en nosotros. Y AGUST. d. 1. 2, c. 25: *Pedimos que el nombre de Dios sea tenido por santo por los hombres, y que así se les dé a conocer Dios, de modo que no crean que hay nada más santo, ni nada que teman más ofender*. En el mismo sentido dicen otros PADRES que esas palabras son el deseo de que Dios sea santificado en nosotros, es decir, que sea conocido y venerado por los hombres. Por eso SANTO TOMÁS dijo más arriba que esta primera petición pertenece al amor de Dios por sí mismo, porque pedimos su gloria.

9. Si el nombre se entiende como el mismo nombre de Dios, el sentido viene a ser casi el mismo: pedimos que el nombre de Dios sea tratado con el debido honor, pues a Él se le debe una reverencia especial. *El nombre de Dios es grande para ser temido, santo para ser venerado, dulce para meditar, abundante para admirar, eficaz para obtener, poderoso para salvar, oculto para conocer*, como enseña con razón Santo Tomás a partir de la Escritura (Isaías 56). Estas cosas se dicen principalmente del nombre en razón de la realidad que significa; por eso, cuando pedimos que el nombre de Dios sea santificado, pedimos sobre todo que Dios mismo sea honrado en nosotros. Y Dios es honrado por medio del conocimiento, del amor y de la alabanza; así se conserva el mismo sentido. CIPRIANO añadió que aquí se pide de manera particular el don de la perseverancia, lo cual imita SAN AMBROSIO, (Sobre los sacramentos, lib. 5, c. 5). Quizá porque, al orar al Padre, debemos ser santificados como hijos, y por eso pedimos que su santidad permanezca en nosotros, de modo que Él sea siempre más santificado en nosotros. Esta interpretación la recomienda mucho AGUSTÍN, en El don de la perseverancia, c. 2, y en el sermón 135 sobre el Tiempo, más por la verdad de la doctrina que por ser la explicación propia de esta petición.

10. Segunda petición. Que este reino se pida a Dios. La segunda petición es: *Venga a nos tu reino*. En ella se requieren dos interpretaciones: de qué reino de Dios se habla, y cómo pedimos que venga, puesto que Dios reina en todas partes y no puede dejar de reinar. Respecto a lo primero, es claro que no se trata del reino de Dios entendido como el supremo dominio que Él tiene sobre todas las criaturas, pues esto es inseparable de la majestad divina desde que creó y conserva el mundo. Por eso todos los PADRES coinciden en que se habla del reino de Dios en cuanto reina de modo especial en los justos. La adquisición de este reino, por decirlo así, depende de la libertad humana y debe cumplirse con la ayuda de Dios; por eso se pide a Dios que venga su reino. Este reino comienza en esta vida por la gracia; pues, así como el pecado se dice que reina en los injustos, Romanos 6, así Dios reina por la gracia en los justos, según aquello de Lucas 17: El reino de Dios está dentro de vosotros. De este modo, AMBROSIO y CIRILO DE JERUSALÉN entendieron esta petición respecto al reino de Dios en la Iglesia militante, JERÓNIMO, Mateo 6, CASIANO Colaciones 9, cap. 18 y GERMÁN en su Exposición de la oración dominical.

11. Segunda sentencia. Algunos autores quieren que esto se entienda más bien del reino de la eterna bienaventuranza, como dicen CIPRIANO, TERTULIANO y CRISÓSTOMO, quizá porque por la gracia en esta vida Dios no reina en nosotros de manera pacífica (por así decirlo), sino que su reino está siempre en lucha y en peligro dentro de cada uno de nosotros. Por eso algunos añaden que aquí no se pide simplemente el reino de Dios en la beatitud, sino su plenitud y consumación, tal como será al final del mundo, cuando Dios sea todo en todos, 1 Corintios 15. Esto lo señaló TEOFILACTO en Mateo 6, diciendo *que se pide el segundo advenimiento de Cristo, la resurrección y el juicio*. Y RUPERTO, en su libro Sobre la gloria y el honor del Hijo del hombre, dice: *¿Qué pedimos al decir venga tu reino? A saber, que todo esté sujeto al Rey en su reino, y que se cumpla plenamente lo que dijo el salmista: Todo lo has puesto bajo sus pies.* Pero no hay inconveniente en entender que todas estas cosas se piden en esta misma súplica, como lo indicó PEDRO DE LAODICEA en su Exposición de la oración dominical (tomo 1 de la Biblioteca). Pues pedimos que el reino de Dios comience de inmediato, que persevere y crezca, hasta que se consuma plenamente.

12. Objeción y respuesta. **Dirás:** por tanto, por esto no pedimos algo para Dios, sino para nosotros, siendo así que Cristo nos enseña a pedir no nuestro reino, sino el de Dios. Pues, como dijimos al principio, las tres primeras peticiones se refieren a Dios mismo. **Respondo:** concedo que en esta petición se pide ciertamente un gran bien para el mismo que ora y para aquellos por quienes se ora. Es más, según lo que dijimos en el libro primero, esto es inseparable de toda oración, porque no pedimos tanto para Dios cuanto para nosotros, pero lo pedimos de Dios; y, al contrario, aunque lo pidamos para nosotros, podemos pedirlo principalmente por Dios mismo, es decir, mirando principalmente a su gloria y honor. Por tanto, en esta petición se conservan ambas cosas: sin duda pedimos algo para nosotros, sea gracia, sea gloria, sea la ayuda del Espíritu Santo, para que podamos adorar al Padre en espíritu y en verdad. Pues este es su reino: ser adorado y venerado por los hombres por sí mismo, como lo expuso NILO en su libro Sobre la oración, y GREGORIO DE NISA en la Oración sobre la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, cuyo fragmento se recoge en el tomo 3 de la Biblioteca, donde dice que en lugar

de aquellas palabras *Venga tu reino*, se tiene en Lucas: *Venga el Espíritu Santo sobre nosotros y nos purifique.* Aunque esa lectura ahora no se encuentra en Lucas, allí llama al Espíritu Santo *reino de Dios*, lo cual considero debe entenderse en cuanto causa en nosotros la gracia, por la cual Dios reina en nosotros. Así pues, pedimos para nosotros un gran bien, pero mirando principalmente a Dios mismo, para que se le dé a Dios lo que es de Dios, y así venga su reino. Por eso dijo AGUST., en el libro 2 sobre el sermón del Señor en el monte, que con estas palabras se pide que la gloria de Dios se manifieste a los hombres, ciertamente para su gloria, y que Él reine en nosotros.

13. Tercera petición. Que se pida que la voluntad de Dios se cumpla. Resolución. La tercera petición es: *Hágase tu voluntad, así en el cielo como en la tierra*. Los teólogos distinguen varias formas de la voluntad de Dios: una es la voluntad de beneplácito, absoluta y eficaz; otra es la llamada voluntad de signo, es decir, aquella que se manifiesta por medio de señales como el precepto, el consejo, la prohibición y otras semejantes. Algunos dicen que estas palabras no pueden entenderse de la voluntad eficaz y absoluta, pues esta es tal que no puede ser resistida (cf. Ester 13). Por eso no debemos pedir que esa voluntad se cumpla, ya que siempre se cumple, y tan infaliblemente en la tierra como en el cielo. Dicen, entonces, que estas palabras deben entenderse de la voluntad de signo: porque eso indicó Cristo al añadir: *Así en el cielo como en la tierra*. Pues esta voluntad de signo no se cumple en la tierra como en el cielo, y por eso debemos pedir que se cumpla en nosotros. Sin embargo, digo que no debe excluirse toda voluntad eficaz de esta petición, ni incluirse toda voluntad de signo. Lo primero se prueba porque la voluntad con la que Dios decretó que Cristo muriera por nosotros fue eficaz y de beneplácito, y sin embargo respecto de ella se entiende lo que Cristo mismo oró: *No se haga mi voluntad, sino la tuya*. Por tanto, algo semejante podemos pedir nosotros cuando decimos: *Hágase tu voluntad*. Asimismo, la voluntad con la que Dios eligió a los predestinados fue absoluta y de beneplácito, y sin embargo rectamente pedimos a Dios que se cumpla, pues eso es lo que debemos desear. Lo segundo se muestra porque la permisión suele contarse entre la voluntad de signo, y sin embargo no pedimos, ni podemos pedir o desear, que todo lo que Dios permite sea hecho por nosotros.

14. La petición entendida de la voluntad de complacencia. Debemos decir, entonces, que esta voluntad debe entenderse como la voluntad de complacencia divina, por la cual Dios quiere o desea que algo se haga, ya sea de manera absolutamente absoluta —lo que por antonomasia se llama voluntad de beneplácito y decreto eficaz—, o bien de manera condicionada respecto al objeto, lo que suele llamarse simple complacencia y voluntad antecedente en un sentido particular. Que aquí se hable de la voluntad de beneplácito tomada en abstracto se muestra, primero, por la razón: porque con estas palabras pedimos lo que más debemos desear, que se haga todo lo que agrada a Dios, de cualquier modo que le agrade, si le agrada por sí mismo y por su sola bondad; esto es propio del beneplácito divino, y por tanto eso pedimos. Segundo, se ve por las palabras añadidas: *Así en el cielo como en la tierra*. Pues en el cielo los bienaventurados desean que esta voluntad de Dios se cumpla; y en esto pedimos ser semejantes a los ángeles y a los santos, como comúnmente explican los PADRES en los lugares ya citados y que se referirán enseguida. Este es, entonces, el sentido literal, aunque alegóricamente también se expone sobre la concordia entre la carne y el espíritu. Tercero, cuando Cristo dijo en Juan 4: *Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió*, no habló solo de la voluntad absoluta o eficaz, sino de cualquier voluntad de beneplácito; pues en todo deseaba que se hiciera lo que más agrada a Dios, ya fuera por decreto absoluto o por otro género de voluntad complaciente. Así nos enseñó a pedir que se cumpla la voluntad de Dios. Cuarto, de este modo abarcamos las diversas interpretaciones de los PADRES: AGUSTÍN muchas veces lo explica como la voluntad que manda, de modo que pedimos la observancia de los mandamientos de Dios (cf. Sermón 135 sobre el Tiempo, libro 2 del Sermón del Señor en el monte, cap. 6, y Epístola 121, cap. 11); CASIANO lo interpreta como la voluntad antecedente, por la cual el Señor quiere que todos los hombres se salven; TERTULIANO, como la conformidad con la voluntad divina en todo lo que nos sucede; AMBROSIO, como la voluntad por la cual Dios desea que haya paz entre los hombres en la tierra, como la hay en el cielo; y otros PADRES transmiten interpretaciones semejantes. Todas ellas no son contradictorias, sino que se incluyen en el beneplácito de Dios.

15. Se responde a la objeción. Para responder a la objeción insinuada en la opinión anterior, hay que añadir que no pedimos solamente que nosotros hagamos la voluntad de Dios, sino simplemente que se haga, como señalaron CRISÓSTOMO, Homilía 14 sobre Mateo, imperfecta y EUTIMIO, Mateo 6. Pedimos, entonces, dos cosas: Que la voluntad de Dios se cumpla por nosotros. Esto corresponde a la voluntad de signo, no en toda su extensión, sino en aquella que se funda en alguna complacencia divina, como la que se manifiesta mediante un precepto o un consejo. Sin embargo, esto no excluye la voluntad absoluta de beneplácito, porque aunque no sea necesaria para un precepto o consejo, puede muy bien acompañarlos; y aunque sea eficaz, debe cumplirse también por nosotros, y muchas veces la oración es el medio predestinado para ello. Que la voluntad de Dios se cumpla en nosotros, y no solo por nosotros, sino de cualquier modo. Pues para abarcar todo se ha puesto de manera indefinida el *Fiat* («hágase»), como notó CRISÓSTOMO, Homilía 20 sobre Mateo. También pedimos que la voluntad de Dios se cumpla en nosotros o en el mundo, aunque no deba ejecutarse por nosotros ni dependa de nosotros, porque pedimos conformidad con la voluntad divina en todas sus disposiciones, que le agradan. Esta conformidad tiene lugar no solo respecto de la voluntad de signo, sino sobre todo respecto de la voluntad de beneplácito, por muy eficaz que sea; y en esta conformidad deseamos asemejarnos principalmente a los bienaventurados.

16. Dificultad acerca de las tres peticiones. Solución. La primera petición se refiere a la fe. Solo queda una dificultad respecto a estas tres peticiones, porque según las explicaciones dadas no parecen diferir sino únicamente en las palabras. En efecto, Dios no es santificado por nosotros de otro modo que cuando hacemos su voluntad; y su reino no consiste en otra cosa que en que se cumpla su voluntad, pues en lo demás, como dijimos, necesariamente y por sí mismo tiene dominio e imperio sobre todas las cosas. Por tanto, parece lo mismo pedir que Dios sea santificado que pedir que se haga su voluntad; y, a la inversa, lo mismo es que se cumpla la voluntad de Dios y que se santifique su nombre. **Respondo:** quizá no se distingan tanto estas peticiones, sino que cada una incluye virtualmente a las demás y todas tienen conexión entre sí, como sugiere la objeción. Sin embargo, para que sean diversas peticiones basta con que tengan distinción

según las razones específicas que expresan. Y como estas peticiones se refieren a bienes extrínsecos de Dios (por decirlo así), deben distinguirse propiamente por los dones diversos con los que Dios es alcanzado por nosotros y con los que es honrado en nosotros y por nosotros. Así, estas tres peticiones pueden acomodarse a tres virtudes: Dijimos que Dios es santificado en nosotros cuando tenemos de Él una estimación digna; esta es la fama y gloria de su nombre, que la fe nos concede y nos confiere de manera próxima y formal. Por tanto, la primera petición corresponde a la fe. Luego, el reino de Dios, en sentido absoluto y por antonomasia, es el reino de la bienaventuranza, al cual principalmente nos dirigimos por la esperanza, y de algún modo comenzamos a disfrutar ya en esta vida, según aquello: *Gozosos en la esperanza.* Por tanto, la segunda petición corresponde a la esperanza. Finalmente, la tercera petición corresponde sobre todo a la caridad, pues el amor perfecto de Dios debe ser obediencial y de todo corazón, es decir, con toda la voluntad, que no quiera otra cosa sino lo que Dios quiere.

17. Otra solución a la misma dificultad. O bien podemos incluir en la primera petición la dilección (amor) de Dios, por la cual somos santificados, y que supone la fe y la esperanza, porque de este modo Dios es perfectamente santificado en nosotros. Entonces, las otras dos virtudes, con las que nos unimos principalmente a Dios después de las virtudes teologales, corresponden a las otras dos peticiones. Una puede llamarse justicia hacia Dios, ya sea en forma de religión, penitencia, o cualquier otra que guarde el derecho divino inviolado. Esto se refiere principalmente al reino de Dios en nosotros; pedimos, por tanto, esta justicia, es decir, que no el pecado, sino Dios reine en cada uno de nosotros. La otra virtud es la obediencia a Dios, que en la tercera petición pedimos de manera manifiesta. Todo esto puede recogerse de los PADRES citados, quienes también, de otros modos, acomodan estas peticiones a diversas virtudes o a los dones del Espíritu Santo, como referiremos más adelante.

18. Cuarta petición: el Sacramento de la Eucaristía. La cuarta petición es: *Danos hoy nuestro pan de cada día*. Se deben explicar brevemente dos cosas: qué se pide y el modo de pedirlo. Sobre lo primero hay una doble interpretación, como lo señaló CIPRIANO: puede entenderse

espiritualmente y simplemente, y ambos sentidos contribuyen a la utilidad divina para la salvación. Llama espiritual a la interpretación si por pan entendemos a Cristo en la Eucaristía, que es el verdadero pan y que descendió del cielo; llama a este sentido espiritual no porque sea metafórico y no literal, sino porque de este modo contiene la petición de bienes espirituales y no solo corporales. Este sentido puede fundamentarse, primero, en la palabra *nuestro*; pues el pan de la Eucaristía es propio de la Iglesia y de los fieles, cuya oración es esta, mientras que el pan material es más común. Segundo, en el término griego ἐπιούσιον, que literalmente significa *supersustancial*, como lo tradujo JERÓNIMO. Favorece mucho esta lectura el hecho de que en la última edición de Sixto V y Clemente VIII solo se haya retenido esa versión. El pan eucarístico se llama propiamente supersustancial porque es divino y contiene en sí la divinidad junto con la humanidad. Tercero, en este sentido la petición es muy conforme a la doctrina de Cristo, que nos enseña a procurar lo espiritual, pues lo demás se nos añadirá. Al pedir el principal de los sacramentos, pedimos también los demás que se ordenan a su honor y uso conveniente. Así, mientras en las tres primeras peticiones se contienen todas las virtudes por las cuales somos santificados interiormente, y por consiguiente todos los auxilios que nos excitan y ayudan a obtenerlas, en esta cuarta pedimos los dones de los sacramentos y su buen uso, y en consecuencia todos los auxilios externos por los cuales se nos concede la perfecta unión con Cristo.

19. ¿Por qué pedimos el pan eucarístico, si ya lo tenemos? **Dirás:** ¿por qué pedimos este pan que ya nos ha sido dado, o por qué añadimos *hoy*, si no es necesario comulgar todos los días, o si este pan debe desearse no solo para el presente día, sino también para el futuro y para siempre? A la primera parte **respondo** con TERTULIANO: pedimos este pan que Cristo ya nos dio de sí mismo, para que por nuestra culpa no quedemos privados de su fruto. Pedimos, pues, el afecto para acercarnos a este pan; o, si la oración supone el deseo, pedimos la perseverancia en él y su conveniente ejecución y efecto. A la segunda parte se **responde**, en primer lugar, que no se pide solo lo que es estrictamente necesario, sino también lo que es sumamente útil. Por eso, aunque Cristo no haya impuesto la obligación de comulgar diariamente, sin embargo, en cuanto depende de Él, desea que todos comulguen cada día, y por eso en su oración nos induce a

estar preparados diariamente y a pedir cada día este pan. Esto especialmente porque este pan puede recibirse en cualquier día, y algunos en la Iglesia lo reciben con frecuencia, aunque no sea obligatorio para todos. Y el hecho de añadir *hoy* no significa que no pueda pedirse también para el futuro, sino que cada día debe procurarse el afecto y la disposición particular para recibirlo. Así explicado, este sentido es muy común entre los PADRES, como señalaré inmediatamente.

20. También pedimos aquí el pan material. Los bienes temporales, con qué moderación deben desearse. El otro sentido es que esta petición se entienda del pan material o temporal, lo cual también admiten los PADRES, especialmente CRISÓSTOMO y el AUTOR de la Obra imperfecta. Su opinión debe aceptarse de tal manera que no se excluya el primer sentido, así como tampoco la primera interpretación debe excluir esta segunda, como lo señaló acertadamente SANTO TOMÁS en el artículo citado. Y creo que esta es la opinión común de los PADRES: pues muchos declaran expresamente ambos modos, como CIPRIANO, TERTULIANO, GREGORIO DE NISA, GERMÁN, VENANCIO y PEDRO DE LAODICEA. Otros, aunque mencionan solo uno u otro sentido, como CRISÓSTOMO y JERÓNIMO en Mateo, y AMBROSIO, CIRILO y CASIANO en los lugares citados, no excluyen el otro sentido, aunque guarden silencio sobre él. De ahí que AGUSTÍN, aunque en el libro 2 Sobre el Sermón del Señor en el monte, cap. 7, parezca opinar de otro modo, sin embargo en la Epístola 124, cap. 41, parece admitir ambas interpretaciones. No hay contradicción en que en las mismas palabras se contengan ambos sentidos, porque en una misma sentencia de la Escritura pueden existir varios sentidos literales, y también porque el nombre de pan, en cierto modo, es común tanto al pan sacramental como al material. Según este segundo sentido, bajo el nombre de pan se comprenden todas las cosas necesarias para pasar esta vida, como es la frase común de la Escritura; incluso pueden comprenderse bajo esa voz los auxilios espirituales, como se dijo y se explicará más adelante. Se indica, además, en este modo de pedir, con cuánta moderación deben desearse y pedirse los bienes temporales. Por eso se añade *nuestro*, es decir, el que nos pertenece, el que podemos desear con justicia y honestidad, y el que fue creado para aliviar nuestra necesidad. Se añade también *hoy*, para recordarnos que no debemos estar preocupados por el mañana, como se nos

enseña más adelante en el mismo capítulo de Mateo. Así queda claro que esta petición no contradice los demás consejos de Cristo, incluso si se entiende del pan material.

21. Se propone una dificultad. Primera solución de la dificultad. Segunda. Solo parecerá difícil acomodar a este sentido aquella expresión *supersubstancial*, pues parece significar cierta excelencia del pan que no parece poder atribuirse al pan material. Por esta razón (quizá) el antiguo intérprete de la Vulgata tradujo cotidiano, lectura que fue recibida durante muchos años, usada por la Iglesia y aún hoy conservada en los oficios públicos; y en Lucas también se mantiene así en la Vulgata, aunque en griego en ambos lugares se usa la misma palabra. Ambos panes, tanto el espiritual como el material, pueden llamarse con razón cotidianos, porque de ambos tenemos necesidad cada día, como nota AGUST. en el sermón 482 sobre el Tiempo. Cómo la palabra griega puede también llevar este significado lo explica ampliamente MALDONADO en Mateo 6. Añadimos además que la voz supersubstancial puede aplicarse al pan material, ya sea en un sentido meramente material, por así decirlo, o en un sentido más espiritual que literal. En el primer modo, el sentido es: *Danos un pan muy substancial*, es decir, muy adecuado y provechoso para nuestra sustancia y vida. Esta interpretación la indicó BASILIO en las Reglas breves, n. 252, y no discrepan GREGORIO DE NISA y CRISÓSTOMO. En el segundo modo, el sentido será: *Danos un pan que no solo sirva para sustentar la vida, o alimentar nuestra sustancia, sino que esté por encima de la sustancia*, lo cual sucede cuando sirve no solo al cuerpo, sino también al alma, porque no es solo alimento para sostener esta vida, sino también para merecer la eterna. Y esto es ser supersubstancial. Esta interpretación la tomo de SANTO TOMÁS, quien dice que con estas palabras se pide el pan como instrumento que nos ayuda a merecer, y es muy adecuada, pues con ellas se nos enseña también con qué intención y de qué modo deben pedirse las cosas temporales.

22. Las peticiones de la oración dominical se dividen en dos partes. La quinta, sexta y séptima petición tratan de los males que deben ser removidos y apartados de nosotros. En efecto, esta oración, en cuanto a sus peticiones, puede dividirse de otro modo distinto al que antes señalamos: pues podemos pedir tanto la consecución del bien como la

eliminación del mal; lo primero se hace por medio de las cuatro peticiones anteriores, lo segundo por estas tres últimas. Y dado que el mal es doble, a saber, el de culpa y el de pena, primero se pide la remoción del mal de culpa; es más, respecto de este mal parece haber una petición duplicada: en cuanto al otro, sólo una y la última. El mal de culpa puede considerarse o bien como cometido o contraído, o bien como algo que puede cometerse en el futuro. Por la primera de estas peticiones, y quinta en orden, pedimos que se nos quiten los males de culpa que hemos cometido; pues este es el sentido de aquellas palabras: *Perdona nuestras deudas*, como lo explican todos los Santos, y Cristo mismo lo declaró inmediatamente, diciendo: *Si perdonáis a los hombres sus pecados, también vuestro Padre os perdonará vuestras ofensas*; y en Lucas capítulo 44 dijo expresamente: Perdona nuestros pecados. Y la razón de que los pecados se llamen deudas es bastante clara, porque hacen al hombre reo de pena y deudor de satisfacción. Así, muchas veces Cristo Señor declara la remisión del pecado mediante la remisión de la deuda, como en Mateo 18: *Toda la deuda te perdoné, porque me lo pediste*.

23. Varias cuestiones. Pues bien, dado que en el pecado hay dos aspectos, a saber, la culpa y la pena, puede preguntarse si se pide la remisión de ambos o sólo de uno de ellos. Asimismo, dado que el pecado es doble, mortal y venial, puede preguntarse si esta petición debe entenderse únicamente de los veniales o de ambos. Además, puede interrogarse cómo se pide la remisión: si para que se conceda inmediata y liberalmente con sólo la petición, o bien mediante otra satisfacción o disposición que se obtenga por medio de esta oración. Finalmente, puede dudarse si esta oración puede ser dicha verdaderamente y de corazón por todos los hombres; y la razón de la duda es que, si se trata de hombres santos y muy justos, pueden no tener deudas cuya remisión pidan; si, en cambio, son demasiado pecadores, es decir, obstinados en sus pecados, obrarán injustamente pidiendo la remisión de los pecados, porque pedirán algo injusto e indigno de Dios. Esto se aplica especialmente a quienes odian a sus enemigos y no quieren perdonar las injurias, por las palabras que Cristo añade: *Así como nosotros perdonamos a nuestros deudores*, con las cuales exhorta eficazmente a que nadie se atreva a pedir para sí la remisión de los pecados, si antes no perdona él mismo a sus enemigos. Estas dudas requieren una doctrina muy amplia; pero, dado que pertenecen a las materias de la

Caridad, la Gracia y la Penitencia, las resolveremos brevemente, en la medida en que lo exige este lugar.

24. Remisión de culpas y penas pedida simultáneamente. A la primera cuestión **respondo**: principalmente se pide la remisión de la culpa, si aún no ha sido perdonada; pero al mismo tiempo se pide también la remisión respecto al reato, si acaso la culpa ya fue perdonada. La primera parte es evidente, tanto porque lo que más debe desear el hombre es la remisión de la culpa —y por tanto esto mismo debe pedir principalmente—, como porque la deuda principal, es decir, la raíz primera de toda deuda, es la culpa, y ella sola constituye el verdadero pecado; pedimos, pues, sobre todo la remisión del pecado. Además, porque no se remite la pena si no se ha remitido antes la culpa; por tanto, no puede pedirse la remisión de la pena si no se supone la culpa ya perdonada, o si no se pide su remisión. Pero apenas puede alguien suponer prudentemente que su culpa ya está perdonada, sino que más bien siempre debe temerlo; por eso, al pedir la remisión de la deuda, principalmente se pide la remisión de la culpa. La otra parte, sobre la remisión de la pena, se infiere muy bien de la primera. Primero, porque cuando pedimos simplemente la remisión de las deudas, pedimos la más perfecta y total; pues estas palabras absolutas e indefinidas significan precisamente eso, como se ve cada vez que alguien pide absolutamente la remisión de una deuda. Además, porque tal remisión debe esperarse de Dios, si no depende de nosotros, ya que así conviene a su liberalidad y porque sus obras son perfectas; y la remisión perfecta del pecado incluye también la remisión de toda pena debida por la culpa, es decir, la eliminación de todo reato, que a veces se llama pecado por ser deuda contraída a causa del pecado. Así, si la culpa aún no ha sido perdonada, al pedir su remisión íntegra, pedimos también la remisión de toda pena; y si la culpa ya fue perdonada, pero dejó el reato de alguna pena, también pedimos que se nos perdone esa deuda, porque pedimos simplemente la remisión de las deudas, y porque esto pertenece como a la consumación de la remisión del pecado. Por tanto, dado que en esta vida nos es desconocido el estado de nuestras deudas y pecados en el tribunal divino, debemos incluir todo esto bajo esta petición, para que Dios nos conceda la remisión que necesitamos.

25. Pedimos que se nos perdonen los pecados mortales y veniales. Solución de la objeción. En cuanto a la segunda duda, los PADRES a veces indican que esta petición debe entenderse de los pecados veniales, porque de ella deducen que incluso en los justos hay pecados, y por tanto esos pecados son veniales, como se recoge en los Concilios de Milevo y de Orange, y en AGUSTÍN en el Enchiridion, cap. 71, así como en CIPRIANO, TERTULIANO, GREGORIO DE NISA y otros. No obstante, debe decirse que esta petición se entiende de ambos tipos de pecados, como enseñan claramente GREGORIO DE NISA y se deduce de AGUSTÍN, y se prueba fácilmente: primero, por la palabra absoluta *pecados* o *deudas*, que conviene más propiamente a los mortales que a los veniales; segundo, porque si el pecado mortal ha sido perdonado en cuanto a la culpa, pero permanece en cuanto al reato de la pena, se debe pedir su remisión, como ya mostramos. Y si la culpa mortal no ha sido perdonada, necesitamos la gracia divina para obtener su perdón; por tanto, también debemos pedirlo. Tercero, porque esta oración es frecuente en la Escritura, y que a veces obtiene lo pedido lo muestran aquellas palabras de Cristo: *Toda la deuda te perdoné, porque me lo pediste*, Mateo 18, donde lo señala CRISÓSTOMO, quien además, comentando Mateo 6 en su obra Incompleta, deduce de esta petición que puede obtenerse de Dios la remisión de los pecados, contra NOVATO. Por tanto, cuando los PADRES deducen de esta petición que existen pecados veniales, no lo hacen porque en ella se pida sólo la remisión de los veniales, sino porque esta oración conviene tanto a los justos como a los pecadores, y debe ser recitada diariamente por ambos; de ahí se concluye que en los justos hay pecados cotidianos (por decirlo así) que no destruyen la justicia, y por eso se llaman veniales. De ellos se dijo: *Siete veces al día cae el justo*, Proverbios 24; y: *No hay justo que no peque*, Eclesiastés 7; y también: *No hay hombre que no peque*, 1 Reyes 8.

26. Cómo también aquí se pide la gracia. A la tercera cuestión **respondo** brevemente: en cuanto por estas palabras se pide la remisión de la culpa mortal, el sentido es que se pide la gracia por la cual el hombre se disponga a obtener tal remisión; pues pedir o esperar de Dios la remisión de la culpa sin la disposición conveniente sería presuntuoso. De este modo, la remisión se pide con razón, porque, puesta la disposición, infaliblemente sigue la remisión; además, porque el mismo don del auxilio

para tener tal disposición es ya una cierta iniciación de la remisión del pecado mortal, ya que el hombre, por razón del pecado, era indigno de tal auxilio. Asimismo, respecto de la remisión de la pena debida por la culpa ya perdonada, puede decirse también que se pide auxilio para satisfacer por ella, y así obtener su remisión. Luego, si quien ora es justo, por la fuerza de tal oración obtiene la remisión de alguna pena, porque la misma oración es una obra satisfactoria; y es probable que esa oración, en la que directamente se pide esta remisión, satisfaga más, en igualdad de condiciones, porque está más proporcionada a ese efecto, por el afecto del cual nace. También es probable que la petición hecha con las mismas palabras de Cristo sea aceptada como una satisfacción mayor. Ahora bien, si esa petición puede extenderse a obtener simplemente la remisión de toda la pena debida, por mera liberalidad de Dios, más allá de la satisfacción condigna por la misma oración o por otra obra, puede ser objeto de controversia. Pero esto ya se trató en la materia de la Satisfacción, donde se probó la parte negativa.

27. Se propone y se resuelve una duda. También puede dudarse si, por una institución especial de Cristo, esta petición hecha con estas palabras tiene el privilegio de remitir, como *ex opere operato*, toda la pena o alguna parte de ella. Sin embargo, debe responderse brevemente que nadie puede afirmar esto con fundamento; pues una cosa es que esas palabras, por la circunstancia de cierta relación moral con Cristo, hagan la petición más digna y, por tanto, más apta para satisfacer —lo cual afirmamos antes como probable, porque se sigue de la naturaleza misma de la cosa, considerada moralmente—, y otra muy distinta es que, más allá de todo ese valor de la obra, se produzca alguna remisión como *ex opere operato*. Esto depende de un privilegio y concesión voluntaria de Cristo Señor, que no puede sernos conocida sino por revelación, la cual sobre este punto no ha sido dada.

28. ¿Hace esta oración la remisión del pecado venial? En cuanto a la culpa venial, si está unida a la mortal, la misma razón que vale para la mortal se aplicará, porque no puede ser remitida sin aquella. Si, en cambio, se encuentra en un hombre justo, puede dudarse si esta oración no sólo pide la remisión de la culpa venial, sino también la produce. Pues este efecto suele atribuirse a esta oración según AGUSTÍN y otros PADRES. Pero esto lo discutí en el tomo 4, disp. 42, sect. 2. De donde digo brevemente que

esta oración no tiene una eficacia especial, como *ex opere operato*, porque, como dije, no consta de tal institución de Cristo, ni tampoco la Iglesia le ha conferido esta fuerza; ya que en ninguna parte se ha establecido esto, como allí mostré. Es más, respecto de la remisión de la culpa, quizá ese modo exceda la potestad eclesiástica, como traté en la materia de las Indulgencias. La misma petición, en cuanto es petición, no obtiene la remisión de la culpa venial sino mediante una disposición adecuada para tal efecto. Ahora bien, puede considerarse el afecto del cual nace esta oración: si ese afecto es de algún modo contrario a la culpa venial, como lo es el deseo de evitarla, ese mismo afecto será una disposición apta para obtener la remisión de tal culpa; y así puede entenderse lo que dice AGUSTÍN, que esta oración se dice cada día como remedio de los pecados veniales. Pues si se hace con un afecto conveniente, es una disposición apta para la remisión de tales culpas, y por ella obtenemos la remisión de la pena. Y quizá por eso dijo AGUSTÍN, en el libro 50 de las Homilías, en la décima, que cuando pronunciamos estas palabras de la oración, golpeamos al mismo tiempo el pecho, porque junto con esta petición debe unirse algún dolor por los pecados, el cual indica el gesto de golpearse el pecho.

29. Esta oración debe ser hecha por todos los justos en camino. Se responde a la objeción. A la cuarta cuestión, en lo que respecta a los justos, decimos que todos los viadores pueden y deben decirla verdaderamente y de corazón, y con referencia a su propia persona; así lo enseñó el Concilio de Milevo, cánones 7 y 8, y el Africano, canon 83. El fundamento se toma de que todos somos pecadores y necesitamos la gracia de Dios, como lo señalaron CIPRIANO, GREGORIO DE NISA y AGUSTÍN (en Sobre la santa virginidad, cap. 48, y muchas veces en otros lugares); y se confirma por los testimonios de la Escritura ya citados y otros que suelen exponerse más ampliamente en la materia de la Gracia. De aquí no se puede inferir que nunca suceda que un justo, por algún instante o breve tiempo de esta vida, esté libre de toda culpa y reato de pena; pues esto es falso: alguien puede ser justificado con tanto dolor que obtenga al mismo tiempo la remisión de toda culpa y de toda pena. Especialmente porque puede ganar al mismo tiempo una indulgencia plenaria; y esto puede suceder más fácilmente en un hombre justo que, por grandes méritos, ha sido cada vez más justificado; pues éste, por una confesión hecha con gran dolor, o por

un sacrificio ofrecido con gran fervor, puede muchas veces quedar plenamente expiado de todo reato de pena. ¿Qué ocurre entonces si inmediatamente ora: *Perdona nuestras deudas*? **Respondo** que también se incluye a sí mismo entre los pecadores por quienes ora, porque verdaderamente se reconoce pecador, y este es el sentido de los Concilios. Y no ora entonces en vano, tanto porque siempre puede temer si ha sido plenamente justificado (cf. Eclesiástico 5 y 9; 2 Corintios 4), como porque no ora sólo por sí mismo, sino por todos los pecadores que pueden necesitar tal remisión; y finalmente porque, además del reato de pena fijado por ley para el pecado —que también se remite por ley mediante satisfacción condigna—, pueden quedar del pecado algunas penalidades, no sólo corporales o temporales en esta vida, como fue en David la muerte del hijo o la peste del pueblo, 2 Samuel 12 y 24, sino también espirituales, como la negación de consuelo espiritual, de favor o de auxilio más abundante. Estas penalidades no siempre se remiten, aunque el pecado haya sido plenamente perdonado en cuanto a la culpa y a la pena del purgatorio. Por eso siempre puede pedirse la remisión de los pecados, para que Dios los olvide por completo y no nos niegue, a causa de ellos, algún bien o auxilio.

30. También debe ser hecha por el pecador. ¿Miente el que odia a su prójimo al decir esta oración? A la otra parte de esa pregunta, que se refiere a los pecadores, se responde que el pecador puede pronunciar estas palabras, del mismo modo que puede orar a Dios, como se dijo en el libro primero. Así, si alguien obstinado en el pecado, o que permanece voluntariamente en él, pide que se le perdone el pecado sin cambiar esa disposición y perseverando en ella, ora con presunción y contra la intención de Cristo, y por ello peca gravemente. Pero si un hombre endurecido pronuncia esas palabras con el ánimo de pedir a Dios la disposición y de ablandar su corazón, ora bien, y puede suceder que a veces sea escuchado, como se mostró en el lugar citado. Pues quien ora así ya tiene de Dios algún deseo de disponerse a la remisión del pecado, y por eso no pide mal ni infructuosamente que Dios lo ayude a progresar. Y esta misma respuesta tiene lugar incluso si el pecado en el que persevera es el odio a los enemigos, o el no perdonar las injurias cuando está obligado, porque la misma razón interviene. Tampoco miente quien ora así al decir: *Como nosotros perdonamos a nuestros deudores*, porque no dice: *Como yo perdono*, sino *como nosotros*

perdonamos, lo cual debe referirse a la Iglesia, como explicó SANTO TOMÁS 2. 2., c. 83, art. 16, ad 3; o, si se refiere a la persona privada que ora, no debe entenderse en el sentido de que el orante afirme haber ya perdonado las injurias, sino en el de que se expresa el deber de perdonar y la condición necesaria para obtener de Dios la remisión de los pecados. Y por eso, aunque todavía no haya puesto de su parte esa condición, puede sin embargo proponerla sin mentir, porque al menos debe desearla y obtener al mismo tiempo la ayuda para tener la voluntad de perdonar las injurias, con la cual se dispone a obtener el perdón de sus pecados. No porque esa voluntad o ese perdón baste, como dijeron algunos herejes, sino porque sin ella no puede haber verdadera penitencia de los pecados, como rectamente señaló AGUSTÍN, la Ciudad de Dios, XXI, c. 22 y XVII. De donde se sigue que erraban algunos al decir que quien no perdona las injurias debía omitir estas palabras cuando recitaba esta oración, como se recoge en CASIANO, Colaciones IX, c. 22; pues esto era supersticioso, como él bien lo nota, ya que si el hombre tiene al menos el deseo de obtener la gracia para perdonar las injurias, no pronuncia mal ni sin fruto esas palabras; pero si no tiene ni siquiera ese deseo, pide mal que se le perdonen los pecados.

31. Cómo debe perdonarse la injuria. Aquí surge la cuestión de cómo estamos obligados a perdonar las deudas, para cumplir esta condición; pero esto debe tratarse en la materia de la Caridad. Aquí solo se debe aconsejar al que ora que, si quiere obtener eficazmente lo que pide, no se limite a hacer en este asunto lo que está obligado por un precepto riguroso, sino también lo que pertenece al consejo; pues cuanto más generoso sea en perdonar sus propias injurias, tanto más experimentará a Dios generoso con él. Porque aunque nuestra acción o misericordia no sea la regla de la misericordia divina, sino una condición, como rectamente anotó y explicó MALDONADO en Mateo 6, y aunque en rigor la condición necesaria sea únicamente aquel perdón que está mandado por el precepto, sin embargo, dado que la impetración (la obtención de lo pedido) no es necesaria, aun puesta esta condición, sino que puede ser impedida de otros modos, el mejor consejo es cumplir esta condición de la manera más perfecta posible, para que podamos orar con mayor confianza.

32. Sexta petición: sobre qué tentaciones debe entenderse. La sexta petición es: *No nos dejes caer en tentación*. En estas palabras es cierto que se habla de la tentación que induce a pecar, no de la tentación con la que Dios prueba a los buenos, como probó a Abraham en Génesis 22. Pues aquella tentación que viene de Dios es buena, y por eso no debemos pedir que no se haga en nosotros; de ahí que más bien oraba David: *Proba me, Domine, et tenta me*, Salmo 25. La otra tentación, en cambio, la que induce al mal, con razón se teme; de ella, pues, debe entenderse esta petición, como lo explican los PADRES. En particular, JERÓNIMO en el Diálogo 3 contra PELAGIO y AGUSTÍN en la Epístola 94, quienes con razón refutan a PELAGIO; pues él decía que por tentación aquí solo se entendían las ocasiones fortuitas de males, que no podemos prever ni evitar; porque las ocasiones propias que inducen al pecado, decía, podían ser vencidas por nosotros con nuestro libre albedrío, y por eso no era necesaria la oración. Pero consta claramente que Cristo habla de la tentación del pecado, tanto por la propiedad de la palabra, como por el contexto, como también por la consonancia con otras palabras de Cristo en Mateo 26: *Velad y orad, para que no entréis en tentación*. **Dirás:** de este modo Dios sería tentador de los males, según Santiago 1; ¿cómo pedimos a Dios que no nos induzca en tentación, o, como dice otra lectura, que no nos introduzca en ella? **Se responde:** porque ni el demonio puede inducirnos al mal, ni nosotros consentir en él, si Dios no lo permite; por eso pedimos a Dios que no permita que esto se haga en nosotros o por nosotros. Este es el sentido de esas palabras, según el modo usual de hablar de la Escritura, que en el libro 2 De Auxiliis, capítulos 3, 4 y 5, hemos explicado ampliamente.

33. ¿Pedimos aquí solamente no ser vencidos por la tentación? Razón de la conclusión por la parte negativa. La duda es qué pedimos con estas palabras: si únicamente que no se nos permita consentir a la tentación, o también que no se nos permita ser tentados. Pues SANTO TOMÁS, en la cuestión 83, artículo 9, dijo expresamente: *con lo cual no pedimos vernos libres de tentaciones, sino que no seamos vencidos por la tentación, lo que equivaldría a caer en ella.* Y esta es una interpretación bastante común entre los PADRES, como se ve en CIRILO, HILARIO, AGUSTÍN, AMBROSIO y CASIANO, en los lugares citados arriba. Y la razón puede ser que ser tentado no es un mal, sino que incluso puede ser útil, si la gracia protege

para que no caigamos en la tentación, conforme a lo que dice Santiago 1: *Bienaventurado el varón que soporta la tentación*. De ahí que CRISÓSTOMO, en la homilía 20 sobre Mateo, diga: *Nos enseña no a rechazar las pruebas, sino a no lanzarnos temerariamente en ellas*. Así los PADRES concluyen de esta petición la necesidad de la gracia para vencer las tentaciones, como se ve en CIPRIANO y en AGUSTÍN, que lo repite frecuentemente contra PELAGIO. Sin embargo, otros piensan que se pide ambas cosas, como opinan TERTULIANO, GREGORIO DE NISA y CRISÓSTOMO. Y hacia esta parte se inclinan más los expositores modernos, porque aunque ser tentado no sea un mal, sí es peligroso, y por eso debe ser evitado en lo posible, dada nuestra debilidad; y por ello con razón deseamos y pedimos también no ser tentados. Debe creerse, pues, que Cristo quiso que por estas palabras pidamos todo lo que santamente podemos pedir, si esas palabras pueden significarlo propiamente; y todo esto se significa propiamente por ellas, porque no solo se dice que somos inducidos en la tentación cuando somos vencidos, sino también cuando nos vemos obligados a luchar. Esto se confirma por las palabras de Cristo en Mateo 26: *El espíritu está pronto, pero la carne es débil*. A lo cual concuerda CIPRIANO, diciendo que por esta petición se nos recuerda nuestra fragilidad y debilidad; por tanto, reconociendo esta fragilidad, debemos pedir no solo que no seamos vencidos, sino también que no seamos tentados.

34. Opinión del autor. Yo, en verdad, aunque la discrepancia sea más en las palabras que en la realidad, me inclino a la primera opinión: primero, porque nunca ser tentado, o bien es imposible, o bien está fuera de la ley ordinaria de Dios; pues si se trata de la tentación interna y humana, esta no puede ser quitada, a no ser que se suprima el *fomes* (la inclinación al pecado), lo cual está fuera de la ley ordinaria; de igual modo, nunca ser tentado por el demonio sería algo milagroso; por tanto, no pedimos eso con estas palabras; y siendo el discurso absoluto sobre la tentación, no puede entenderse cómodamente como ausencia de tentación. Segundo, porque así como ser tentado es peligroso, también puede ser provechoso, conforme a aquello: *La virtud se perfecciona en la debilidad*. Por tanto, no debe pedirse simplemente ni ser tentado ni no ser tentado; de ahí que este no sea el sentido de la petición. Tercero, porque de otro modo no tendría tanta fuerza este testimonio contra los PELAGIANOS:

pues si pedimos no ser tentados, ya pedimos algo que no está en nuestro poder, lo cual los PELAGIANOS sostenían; y así podrían decir que de este modo se satisface esta oración, porque aunque por nosotros podamos (como decían) vencer la tentación, sin embargo, por el peligro, es bueno no ser tentados, y pedirlo, ya que esto no depende de nuestro libre albedrío. Por tanto, como los PADRES insisten en este testimonio contra PELAGIO, enseñan que pedimos no sucumbir a la tentación. Y con esto afirman que principalmente se nos recuerda nuestra fragilidad, porque aunque seamos libres, somos vencidos por la tentación si la gracia no nos ayuda.

35. Pedimos no caer en la tentación. Digo, pues, que pedimos no caer en la tentación dañosa; porque, como he dicho, estas últimas peticiones son para evitar el mal. Tal tentación es un grave mal; en cambio, la que no es dañosa más bien tiene razón de bien. Se llama tentación dañosa aquella que está destinada a vencernos; respecto de tal tentación es verdadero pedir, tanto que no seamos vencidos por ella, como también que no la padezcamos. Sin embargo, si alguien lo considera, estas dos cosas respecto de la misma tentación vienen a ser lo mismo; pues quien es atacado por tal tentación, es vencido, de otro modo no sería dañosa. Se suponía, además, que sería dañosa en la presciencia de Dios; por tanto, como creemos que Él conoce perfectamente qué tentación futura será dañosa, por eso pedimos que no nos introduzca en ella. Y así se declara muy bien la propiedad de esta expresión; porque entonces suele atribuirse a Dios aquello que permite, como si lo hiciera, cuando con plena presciencia, y no obstante el mal previsto, lo permite.

36. Si la séptima petición debe ser distinta de las demás. Y de lo dicho consta que todas estas peticiones explicadas son distintas, y por consiguiente no puede haber duda sobre el número de seis peticiones. Sobre la séptima, que se propone con estas palabras: *Mas líbranos del mal*, puede haber alguna duda. Primero, porque Lucas la omitió; segundo, porque por *mal* allí no parece entenderse sino el pecado, pues el mal de pena no es mal *simpliciter*, ni su carencia debe pedirse tan absolutamente; además, la liberación del pecado ya se pide suficientemente en las dos peticiones anteriores; tercero, porque no se dice *y líbranos*, sino *mas líbranos*; por esta partícula adversativa se indica que estas palabras no

contienen una petición distinta, sino una explicación de la precedente. No obstante, el sentir común de los DOCTORES es que estas peticiones son siete, y por consiguiente esta última es distinta de la precedente. Esta fue la sentencia de AGUST. (Enchiridion, c. 115; Libro 2 sobre el Sermón del Señor en el Monte, caps. 9–11), seguida por BEDA, ANSELM., RUPERT., S. TOMÁS, y otros teólogos; también por BONAV. (Libro 7 sobre el Progreso de la Religión, cap. 4; Libro sobre la Teología Mística, cap. 2, p. 2; Opúsculo sobre la Oración Dominical, t. 2), y por HUGO DE SAN VÍCTOR (Libro 2 de Alegorías sobre Mateo 6).

37. De qué mal pedimos ser librados. Primera sentencia. Segunda. Tercera. Cuarta. Así pues, suponiendo esta sentencia como la más verdadera, hay diversas exposiciones de qué sea aquel mal del cual pedimos ser librados. Primero, TERTULIANO entiende al demonio, lo cual también indican CRISÓSTOMO, EUTIMIO y otros; AMBROSIO y CASIANO más arriba; y es probable, aunque de este modo apenas será distinta esta petición de la precedente, pues ser librados del demonio y de su tentación apenas difieren. Segundo, AGUSTÍN más arriba entiende por mal el pecado, y lo significa CRISÓSTOMO, Homilía 14 Imperfecta. Así, para distinguir las peticiones, hay que decir que en la sexta se pide que no se nos permita ser tentados, y en esta, que si se nos permite ser tentados, seamos librados del mal de ello, es decir, del consentimiento. Pero de este modo la distinción es pequeña. Tercero, BUENAVENTURA, en el primer lugar citado más arriba, lo expone como el mal de la condenación eterna. Pero esto ya parecía suficientemente pedido al pedir que los pecados cometidos sean perdonados y que no caigamos en nuevos. Cuarto, SANTO TOMÁS, en el artículo 9 citado, dice que este mal es la penalidad presente, que impide la suficiencia de esta vida; y lo favorece CIPRIANO, quien entiende universalmente la liberación de todo mal; pues esto parece entenderse de las penalidades de esta vida, de modo que esta petición sea distinta de la precedente. Pedimos ser librados de estos males, no solo en cuanto inducen al pecado, sino también porque impiden un mayor bien y una unión más íntima con Dios. Así lo dijo BUENAVENTURA, en la exposición de esta oración, que en la quinta petición se pide la liberación de los males pasados, en la sexta de los futuros, y en esta de todos los males presentes que nos afligen. Esto parece tomado de las palabras de la Iglesia, cuando el sacerdote en la misa, después

de concluir esta oración, dice: *Líbranos, te rogamos, Señor, de todos los males, presentes, pasados y futuros, etc.*

38. Pedimos ser librados de los males de esta vida. De donde es más probable que por estas palabras también se pida la liberación de todos los inconvenientes temporales, peste, hambre, guerra y semejantes; pues convenía que Cristo también nos enseñara que de Dios debe esperarse y pedirse la liberación de todos estos males, porque solo Él puede librarnos, y lo hace cuando se le ruega, si nos conviene; esta condición, en efecto, está incluida de por sí en la petición, y por eso no era necesario explicarla. Y así no es inconveniente, sino más bien sumamente decoroso, que así como en esta oración primero pedimos a Dios bienes espirituales, y después la liberación de los males espirituales, así también, después de haber pedido los bienes necesarios de esta vida, pidamos igualmente la liberación de los males contrarios. Tampoco es obstáculo que Lucas haya omitido esta petición, pues también omitió la tercera, aunque es distinta de las dos primeras.

39. Se responde a la objeción. Se armonizan las palabras de los evangelistas. Por tanto, aunque estas peticiones hayan sido formuladas explícitamente como distintas, en cierto modo están contenidas virtualmente unas en otras, y por eso pudieron omitirse algunas sin inconveniente, como señaló AGUSTÍN en el Enchiridion, cap. 115; sin embargo, por el relato de Mateo consta que todas fueron transmitidas expresamente por Cristo. Pudo también suceder que esta doctrina haya sido enseñada dos veces por Cristo Señor: una según la narración de Mateo, y otra según la de Lucas; pues no era necesario que siempre se transmitiera de modo igualmente explícito y del mismo modo en cada ocasión, opinión que agradó a RUPERTO y es probable. Ahora bien, aunque supongamos que la enseñó una sola vez, debe creerse que la enseñó toda junta, es decir, en un mismo discurso y como en una sola secuencia; de lo contrario, esta forma de oración no habría sido compuesta inmediata e íntegramente por Cristo, sino elaborada por el evangelista Mateo a partir de diversos discursos, lo cual no puede admitirse. Y por eso tampoco puede reprocharse a Lucas el haber omitido algunas partes, porque ni las excluyó ni negó que hubieran sido añadidas, ni estaba obligado a referirlo todo íntegramente. Y

quizá no lo hizo sin misterio y provecho: o bien para que aprendiéramos a considerar y entender lo que cada una de las peticiones contiene virtualmente y qué conexión tienen entre sí, como indicó AGUSTÍN; o bien para que comprendiéramos que esta oración nos fue dada más para enseñarnos las cosas que debemos pedir que por las palabras mismas, como significó BEDA en su comentario a Mateo.

40. La partícula *Amén*, qué significa. Primer modo de explicar si esta oración se dice en persona de la Iglesia. Finalmente añade Mateo que Cristo Señor concluyó esta oración con aquella partícula *Amén*, acerca de la cual traté algunas cosas en el tomo 3, tercera parte, disputa 83, sección 1, donde dije que, aunque tiene otros significados, sin embargo, cuando se añade al final de la oración, significa el asentimiento y el afecto hacia la oración realizada; significado que los PADRES —a quienes allí cité— interpretan mediante la palabra *fiat* [«hágase», «así sea»]. En este sentido, por tanto, se toma aquí. De aquí puede alguien pensar que esta oración, por sí misma y en virtud de su institución, debe ser dicha por varios, o por uno en nombre de los demás, quienes al final asienten diciendo *Amén*: este es el uso eclesiástico de aquella partícula, como se deduce de Pablo, en 1 Corintios 14. De donde también puede pensarse que aquella oración no es dicha por los fieles en persona propia, sino en persona de la Iglesia; lo cual también parece decir SANTO TOMÁS (2. 2, c. 83, art. 16, ad 3). Sin embargo, ninguna de estas dos cosas es verdadera, entendida así aquella partícula, ni se deduce de ella tal conclusión. Por tanto, de dos modos puede entenderse que aquella oración se diga en persona de la Iglesia: a saber, objetiva o subjetivamente (para decirlo brevemente). Digo objetivamente porque debe hacerse por toda la Iglesia; y esto es verdadero, y en este modo CIPRIANO llama a esta oración no privada, sino pública; y esto es lo único que pretende SANTO TOMÁS, como lo había explicado claramente en el artículo 7, ad 1. Sin embargo, esto no impide que esta oración sea dicha por cada fiel en persona propia, porque cada uno de nosotros debe orar por todos.

41. De un segundo modo puede entenderse que esta oración se pronuncie en persona de la Iglesia, como representativamente y de manera ministerial, lo que llamo subjetivamente. Y esto ciertamente puede ser

verdadero cuando la Iglesia así lo instituye, como en la Misa y en el Oficio Canónico. Sin embargo, no es verdadero si se entiende que esto sea necesario o que provenga de institución de Cristo: pues esto no se apoya en ningún fundamento. Cuando Cristo dijo: *Así pues oraréis*, habló a cada uno en particular, y enseñó el modo ordinario de orar privadamente y en persona propia. Por lo tanto, esta oración hecha por alguien que se encuentra en pecado mortal no tiene de parte de la Iglesia mayor fuerza o autoridad de impetrar que otras oraciones privadas de ese mismo pecador. Tampoco se deduce otra cosa de la partícula *Amén*: pues no fue añadida para que otro respondiera, sino para que el mismo orante se excite a sí mismo, y como por una cierta reflexión, una su afecto y deseo a todas las peticiones hechas.

SOBRE OTRAS FORMULAS DE ORACIÓN USADAS POR LA IGLESIA

1. Una oración privada puede hacerse vocalmente de cualquier forma. El Oficio y las letanías de la B. Virgen. Aunque en una oración completamente privada cada uno puede usar, sin culpa, cualquier forma piadosa de orar, aun cuando no haya sido establecida por autoridad pública, con tal de que conste —ya sea por conocimiento propio o por una autoridad suficiente y probable— que en dicha forma de oración no se contiene nada contrario a la sana doctrina ni ajeno a la religión, sin embargo, es más seguro y útil emplear alguna forma aprobada por la Iglesia, como es la que se encuentra en el Oficio de la Bienaventurada Virgen María aprobado por PÍO V. En él no solo se contiene el oficio de la Virgen, sino también muchos otros oficios y diversas oraciones. Y lo mismo se aplica a cualesquiera plegarias aprobadas por autoridad pontificia fuera de dicho oficio, como es la letanía de la Virgen de Loreto, que aprobó CLEMENTE VIII, prohibiendo además el uso de otras, a saber, en el ámbito público de la Iglesia; pues no prohibió las oraciones privadas.

2. Se aduce la razón. Qué oraciones pueden aprobar los obispos y los superiores. Oración de Constantino. La razón, en efecto, es clara: porque de suyo no es malo usar una forma determinada de palabras, como lo prueba el ejemplo de la Oración del Señor; y es evidente por sí mismo, ya que en esto no aparece deformidad alguna, y puede tener muchas utilidades, como saber qué se debe pedir, evitar la palabrería excesiva, suscitar la devoción y otras semejantes, las cuales recoge acertadamente de los PADRES ALEJANDRO DE HALES (4 p., c. 26, m. 3, art. 2, § 2). Por otra parte, no está prohibido usar otra forma de palabras distinta de aquella que Cristo enseñó, como se ha mostrado arriba, en el capítulo primero de este libro; por tanto, en privado será lícito usar una forma de oración suficientemente conocida y examinada por conocimiento propio, mientras que en público debe emplearse una forma aprobada por la Iglesia. Más aún, si el uso no es tan público que sea universal para toda la Iglesia, bastará la aprobación del obispo u otro superior legítimo, porque esto no se

encuentra prohibido por los cánones. Este uso es tan antiguo que refiere EUSEBIO DE CESAREA, en el libro 4 de la Vida de Constantino, capítulo 19, que Constantino indujo a todos sus soldados a orar juntos en el día del Señor, y les dio una fórmula de oración, que en el capítulo 20 refiere con estas palabras: *Te reconocemos a ti solo como Dios, te confesamos como rey, te invocamos como nuestro auxilio; por ti hemos obtenido victorias, por ti somos superiores a los enemigos; de ti confesamos haber recibido la felicidad presente y esperamos alcanzar la futura; todos nosotros somos suplicantes tuyos; te pedimos que conserves a nuestro emperador Constantino, junto con sus piadosos hijos, para nosotros, favorablemente, por el mayor tiempo posible, sano y victorioso*. Por consiguiente, de este modo es lícito en sí mismo usar una forma de palabras suficientemente examinada y aprobada, según lo exijan el lugar y las personas. Pero cuando el uso es para toda la Iglesia, también se requiere una aprobación universal. Esta, a veces, puede darse por la tradición y el consentimiento universal, y otras por la autoridad pontificia, la cual tampoco falta en el primer modo, pues aprueba la costumbre ya sea expresa o tácitamente. Y entonces (lo cual es especialmente necesario en una forma general de este tipo) no puede ocurrir en tales oraciones error perjudicial en la fe o en las costumbres. Asimismo, por sí mismas pueden suscitar más devoción y confianza en virtud de la autoridad de la Iglesia. Y en esto no se presenta ninguna dificultad de importancia.

3. Tres fórmulas de oración que están principalmente en uso.

Sólo para completar esta materia conviene notar brevemente tres fórmulas de oración que están principalmente en uso entre todos los cristianos en sus oraciones privadas, además de la Oración Dominical. La primera es la Salutación Angélica, a la cual pertenece la recitación del rosario; la segunda es la antífona de la misma Virgen, que comienza con *Salve Regina*. En tercer lugar, en los rudimentos de la fe suele ponerse el Símbolo de los Apóstoles, pero éste no contiene una forma de orar, sino de confesar la fe, y por ello debe tratarse más bien en la materia de la Fe. En tercer lugar, pues, nosotros colocamos las letanías de la Virgen y de los Santos. Sobre éstas diremos algunas cosas a causa de la impertinencia de los herejes. Las demás oraciones, oficios o ritos de oración que se encuentran en el oficio aprobado por PÍO V están casi todos tomados del oficio canónico de la Iglesia, y guardan la misma proporción con él en los

salmos, himnos, cánticos, lecturas, antífonas, versículos y oraciones; y por ello no es necesario decir nada aquí, pues lo que digamos en el libro siguiente acerca del oficio canónico será común a las demás oraciones semejantes.

4. De la Salutación Angélica. La Salutación Angélica consta de dos partes. Por qué el ángel omitió el nombre de María en la salutación. La Salutación Angélica consta de dos partes, a saber: la salutación y la alabanza de la Santísima Virgen, y la petición dirigida a la misma, que finalmente se remite a Dios; en este tipo de composición esta oración imita a la Oración Dominical, en cuanto se refiere a su alabanza y recomendación. La primera parte está tomada totalmente de la Escritura, pues aquellas palabras: *Ave, llena de gracia, el Señor es contigo*, son del ángel que saluda a la Virgen en el Evangelio de Lucas; el nombre de María, aunque en esta salutación no fue pronunciado por el ángel, consta que también está tomado de la Escritura, y con razón fue intercalado en ese lugar por la Iglesia. Esto, porque no hablamos a María como presente ante nosotros del mismo modo que lo estaba ante el ángel que le hablaba; y también para que, por el mismo nombre de María, se nos despierte la reverencia y la devoción, cosa que no era necesaria para el ángel. Aunque también es posible que él omitiera el nombre en la salutación para imponer a la Virgen un nombre nuevo, inusual y admirable de gracia, y para reservar el nombre propio para un momento más oportuno. Pues poco después añadió: *No temas, María*. Aquellas palabras: *Bendita tú entre las mujeres*, fueron dichas tanto por el ángel como por Isabel, no sin misterio, de modo que, por esa concordancia de palabras, se mostrara que el Espíritu Santo era el autor de ambas salutaciones, como lo anotaron AMBROSIO, BEDA y otros en Lucas 1. Finalmente, aquellas palabras con las que se concluye esta primera parte: *Y bendito el fruto de tu vientre, Jesús*, fueron añadidas por Isabel, excepto el nombre de Jesús, que ella no podía pronunciar porque aún no había sido impuesto; sin embargo, con razón la Iglesia lo expresó: tanto porque no puede haber nada más útil para nosotros, como porque nada suena más dulce a los oídos de María, y por ello nada puede ser más apto para atraer la benevolencia de la Virgen, lo cual suele observarse en toda oración.

5. En la primera parte de esta oración todo está dicho por el Espíritu Santo. De esto, por tanto, resulta suficientemente claro que no hay nada en esta parte de la oración que no haya sido dictado por el Espíritu Santo, y que no contenga verdad infalible; y así, de esta parte nada pueden los herejes calumniar ni reprochar en la oración. Acerca del sentido de cada una de las palabras no podemos aquí tratar *ex professo*; sin embargo, hemos tocado algunos puntos en el tomo 2 de la tercera parte, al tratar de la anunciación angélica y de la plenitud de gracia de la Virgen, y se tratan más ampliamente por los expositores de Lucas. Además de los antiguos, pueden consultarse SALMERÓN, TOLEDO, MALDONADO y BARRADAS.

6. ¿Podemos usar convenientemente las palabras del ángel? Aquí sólo se puede preguntar si aquellas palabras, que en aquellos lugares y tiempos fueron acomodadas y muy apropiadas para saludar a la Virgen, pueden ser convenientemente usadas por la Iglesia y por nosotros con el mismo fin. Pues los herejes no han dejado de objetar esto, diciendo que nosotros no somos ángeles y que es un sacrilegio querer saludar a la Virgen como ellos lo hicieron. CANISIO, en el libro 5 sobre la Madre de Dios, capítulo 26, al final, recoge estas objeciones y responde suficientemente. Podemos, sin embargo, objetar que la palabra *Ave* es deprecativa y significa desear paz o salud, de donde se traduce como *Salve* o *Paz a ti*. Este tipo de saludo se dirige muy bien a un viador, pero no tan convenientemente a un bienaventurado, porque ya goza de la paz y la salud perfectas. Además, SANTO TOMÁS 3 p., c. 30, art. 3, dice que el ángel saludó así a la Virgen para hacer su mente atenta; pero esto no es necesario para nosotros, porque sabemos que ella no necesita ser excitada por nosotros. Finalmente, las demás palabras, especialmente *El Señor está contigo*, fueron deprecativas y deseaban la venida del Verbo al seno de la Virgen, lo cual nosotros no podemos hacer de manera conveniente.

7. Se responde a la objeción. Debe decirse que la Iglesia usa muy convenientemente aquellas palabras para saludar a la Virgen. Que esta costumbre es antiquísima en la Iglesia se manifiesta por lo que se lee en los antiguos PADRES. Pues en la liturgia de Santiago, el sacerdote primero saluda en secreto a la Virgen con estas palabras: *Ave, María, llena de gracia; el Señor contigo; bendita tú entre las mujeres; bendito el fruto de tu vientre, porque diste*

a luz al Salvador de nuestras almas. Después exclama: *Principalmente a la santísima, inmaculada, sobre todas bendita, etc., es digno que te llamemos verdadera Deípara*; y más adelante: *A ti, llena de gracia, toda criatura se alegra, gloria a ti, etc.* De donde HESIQUIO DE JERUSALÉN, homilía 2 sobre la Virgen, dice: *Con toda justicia, sin duda, toda lengua agradecida saluda a la Virgen y Deípara, e imita en la medida de sus fuerzas a Gabriel, príncipe de los ángeles, diciendo: Ave, llena de gracia; el Señor contigo.* Y respondiendo a las objeciones, esto se declarará fácilmente.

8. Ave. En primer lugar, la palabra *Ave* podría haberse traducido propiamente como *Alégrate*; es un término de alegría muy adecuado para saludar a la Virgen bienaventurada junto con Cristo bendito. Así, la Iglesia emplea a veces esta palabra en otras antífonas y oraciones dirigidas a la Virgen. De ahí que BASILIO, obispo de Seleucia, en su oración sobre la Anunciación angélica, diga: *Gabriel comienza su saludo con alegría y gracia.* Además, también con palabras de paz y salvación podemos saludar a la Virgen, no deseándole lo que no tiene, sino complaciéndonos en lo que posee, y como deseando que lo conserve siempre, del mismo modo que los ángeles bienaventurados desean contemplar a Dios. Asimismo, aunque al saludar a la Virgen no la despertamos de la manera en que el ángel la movió mediante los sentidos corporales, sí nos despertamos nosotros mismos a la reverencia, al amor y a la confianza, trayendo a la memoria la plenitud de su gracia, el favor singular con que Dios la distinguió, su elección única entre todas las mujeres, y finalmente —como añade Isabel— recordando o representándole el bendito fruto de su vientre. Con estas mismas palabras mostramos nuestro afecto y lo presentamos a la Virgen, buscando su benevolencia en la medida de lo posible; por tanto, todas esas expresiones son muy aptas para el uso de la Iglesia, aunque quizá no hayan sido dichas por el ángel exactamente con la misma intención ni para el mismo efecto. Esto no es necesario, basta con que puedan conservar el mismo sentido, como ya se ha demostrado respecto a la palabra *Ave*. La expresión *Dominus tecum* [«El Señor está contigo»] no fue de alguien que desea, sino de alguien que afirma en presente. No significa *el Señor estará contigo*, *sino el Señor está contigo*, es decir, habita en ti espiritualmente de un modo excelente; pues el ángel aún no hablaba de la inhabitación corporal mediante la concepción

del Verbo, según la interpretación más probable. En cuanto a las demás palabras, el sentido es claro.

9. La B. Virgen ora en el cielo por nosotros. La B. Virgen conoce lo que nosotros oramos. La segunda parte de esta oración contiene una petición a la Virgen; pero toda esta oración supone dos principios: uno es que la Beata Virgen en el cielo ora por nosotros, lo cual es cierto de fe, y además de lo que en general dijimos sobre la oración de los Santos en el libro segundo, hemos tratado de manera especial de la Beata Virgen en el tomo segundo, disputa 23, secciones 2 y 3. El segundo principio es que la Beata Virgen conoce lo que nosotros aquí oramos y pedimos, lo cual también dijimos de los Santos en el libro segundo, y en general de los Bienaventurados en el tomo primero, y en particular de la Virgen en el tomo segundo, disputa 21, sección 3. De esto se sigue que la oración hecha debidamente a la Virgen redunda en su singular veneración y culto, lo cual mostramos en el mismo tomo segundo, disputa 22, que es grato tanto a Dios como a ella. De estas verdades de fe resulta manifiesto que esta segunda parte de la oración es santísima y purísima, pues en ella reconocemos en la Virgen la santidad y dignidad de Madre de Dios, y en nosotros los pecados y la indigencia. Pedimos además su intercesión por nosotros mientras vivimos, y sobre todo en el momento de la muerte, cuando tanto la ayuda divina como el auxilio piadosísimo de la Madre nos serán más necesarios.

10. Breve digresión sobre el rosario. Del rosario y de la corona de la Virgen. De dónde toma nombre la corona. De estas oraciones dominical y angélica se compuso aquella célebre fórmula de oración en la Iglesia, que se llama *rosario* o *corona*, aunque estas dos, si bien en materia y forma son semejantes, no son del todo lo mismo. Pues convienen en que ambas fórmulas constan de dichas oraciones, y en que entre cada diez oraciones angélicas se intercala una dominical. Sin embargo, difieren en el número, porque el rosario completo consta de ciento cincuenta salutaciones a la Virgen, interpuestas con quince oraciones dominicales por cada decena; la corona, en cambio, consta de setenta y tres *Ave* y siete Padre Nuestro, que se cree fue inventada por hombres piadosos en memoria y honor de los mismos años que probablemente vivió la Virgen en esta vida. Y por eso se llamó corona esta oración, porque representa el círculo perfecto de la vida

de la Virgen. Pero aquella, en rigor, no se entiende bajo el nombre de rosario, y por consiguiente no le pertenecen las gracias y favores concedidos por los Pontífices en recomendación del rosario; de modo que, aunque es una devoción piadosa, no es sin embargo tan auténtica.

11. Por qué el rosario se llama salterio de la Virgen. Cuando se impone el rosario para recitar, qué se entiende. El rosario fue llamado salterio de Nuestra Señora, quizá porque en el número de salutaciones imita el número de los salmos, y así se denomina en cierta bula de SIXTO IV, y se cree que fue nombre impuesto por el BEATO DOMINGO. El nombre de rosario, sin embargo, es más recibido, y lo usan CLEMENTE VII y PAULO III, y se cree que es más antiguo; de dónde se tomó lo explica más ampliamente NAVARRO en el Enchiridion, en las Misceláneas 1, 2, 3 y 19, donde observa y prosigue con piedad muchas cosas sobre el nombre de *rosario*, entre las cuales son especialmente notables aquellas que sirven para entender las bulas pontificias en las que se conceden gracias o indulgencias a los que recitan el rosario, o también para juzgar sobre la obligación que nace ya sea de un voto de recitar el rosario, o de una penitencia impuesta bajo el nombre de rosario, o de causa semejante. Es de advertir que este rosario, por costumbre, está dividido en tres partes, cada una de las cuales consta de cincuenta salutaciones y cinco oraciones dominicales, y cada una suele llamarse también rosario, aunque a menudo se le denomina tercera parte del rosario; del mismo modo, el salterio mismo a veces se llama simplemente rosario, aunque con frecuencia se añade *rosario entero*. Cuando, pues, se nombra expresamente el rosario entero o completo, está claro que no se satisface con una tercera parte, así como también cuando se nombra el salterio de la Virgen, porque este nombre de ningún modo se acomoda a la tercera parte del rosario, como consta por el uso y por la razón ya declarada. De igual manera, cuando se expresa la tercera parte del rosario, se elimina la ambigüedad. Nace, sin embargo, la duda cuando se nombra el rosario de manera absoluta; y las razones para dudar son fáciles de deducir de lo dicho. A mí, sin embargo, me agrada lo que NAVARRO sostiene: que debe interpretarse como la tercera parte del rosario, tanto porque este significado ha prevalecido en el uso —quizá porque son pocos los que dicen diariamente el salterio entero—, como también porque de este modo se amplifican los favores y se restringen las cargas; pues si el rosario se impone

como penitencia, lo explicamos con menor gravamen; si en cambio se concede indulgencia o gracia al que dice el rosario, así también se amplifica, y ambos casos son conformes a las reglas del derecho. Y esto lo confirman otras conjeturas y testimonios que NAVARRO aduce en la Miscelánea 19.

12. El rosario es una forma piadosa de oración. De esta forma de orar, que es piadosa y santa, y aptísima para todos los efectos de la oración, y finalmente sin mancha, ningún católico puede dudar. Pues en primer lugar, las partes de que consta son gratísimas a Dios, como consta de lo dicho anteriormente, y lo expone ampliamente NAVARRO en el Enchiridion, capítulo 19, números 100 hasta 188. Luego es una composición prudente y apta para excitar la devoción, y no puede ser acusada de superstición ni deformidad, porque no se prescribe ese número como si tuviera alguna virtud en sí mismo, ni se piensa que sea tan necesario que sea malo añadir o quitar algo, sino que se propone como cierta medida acomodada para orar, y con cierta variedad que alivie el fastidio. Además de la imitación del salterio y otras razones místicas que allí pueden considerarse, se añade que esta devoción está corroborada por la antigüedad y la aceptación universal. Pues en cuanto a la antigüedad, es tanta que se ignora su inicio; aunque muchos creen que comenzó con el BEATO DOMINGO, por revelación divina (lo cual es piadoso y probable, y no poco antiguo), otros dicen que ya en tiempo de LEÓN IV estaba en uso. Otros, a partir de BEDA, refieren que ya en su tiempo esta costumbre era antigua. Otros finalmente la remontan hasta los tiempos de los Apóstoles, lo cual es más incierto. Lo cierto es que esta oración fue confirmada por muchos prodigios, milagros y revelaciones, como refieren en las historias de los dominicos y en varios libros sobre el rosario ALANO DE RUPE, ALBERTO y otros; y finalmente fue aprobada por la autoridad de muchos pontífices, confirmando la cofradía del rosario y concediendo varias indulgencias, como refiere ampliamente NAVARRO en diversas misceláneas. Ahora basta con recordar que PÍO V, en cierta bula, dijo que esta invención había sido del Espíritu Santo.

13. Varias razones para recitar el rosario. Sobre el modo de recitarlo puede verse a CANISIO, en el libro sobre la Madre de Dios, capítulo 3, hacia el final, y en todo ese capítulo defiende la Salutación

Angélica, y en el libro 5, capítulo 26, anota algunas cosas sobre el rosario, y más aún NAVARRO. En cuanto a nosotros, respecto de esta oración en particular, fuera de lo que es general, apenas se nos ocurre añadir algo nuevo: pues puede recitarse de dos modos, a saber, o por devoción voluntaria, o por alguna obligación de voto, penitencia, o para lucrar indulgencia. Cuando se recita sin obligación, no interviene aquí ninguna obligación especial en el modo de recitar el rosario, fuera de la que se explicó en general sobre la oración vocal, porque en ningún derecho ni razón puede fundarse. Cuando en cambio la recitación del rosario se impone por obligación, por sí sola se añade la obligación del acto en cuanto al ejercicio, por así decir; y por eso incluso entonces no es necesario ningún modo especial, a no ser que se exprese en el mismo precepto o rescripto, o lo intente especialmente el que hace el voto; por ejemplo, aunque alguien haga voto de recitar el rosario, no está obligado a recitarlo de rodillas o en la iglesia, a menos que tales circunstancias las haya comprendido expresamente bajo el voto; lo mismo respecto de la penitencia impuesta y cosas semejantes. Lo demás sobre este modo puede verse en NAVARRO, Miscelánea 23, 24 y siguientes.

14. ¿Puede el rosario, cuando se impone por obligación, recitarse alternadamente con otro? Pero alguien preguntará si en estos casos puede recitarse con un compañero, diciendo alternadamente el Ave, y al final de cada decena juntos la Oración Dominical. Este modo, en la recitación voluntaria, ciertamente puede observarse; pues puede tener una razón laudable y congruente, como lo nota piadosamente NAVARRO en la Miscelánea 32, afirmando que muy a menudo se solía recitar el rosario de este modo, lo cual también hacen otros hombres religiosos. Ahora bien, si este modo basta para cumplir la obligación que se impone por voto, penitencia y demás, de decir el rosario simplemente, algunos lo dudan. Pero el mismo NAVARRO lo afirma sin duda en dicha Miscelánea 32, y en el capítulo 10 del mismo Enchiridion, número 19 y siguientes; la misma sentencia siguió AZOR, tomo 1 de sus Instituciones, libro 1, capítulo 7, duda 10; y también a mí me parece probada esta sentencia, porque ese modo de recitar es conforme al uso de la Iglesia en sus cánticos y oraciones comunes; y es bastante apto para orar con más atención, con mayor devoción interna y sin tedio. Asimismo, porque donde dos se unen en Cristo para orar, casi

se hacen uno, y se comunican sus partes, y así cada uno se considera moralmente como si dijera todo lo que ambos dicen alternadamente. Finalmente, CLEMENTE ROMANO, libro 4 de las Constituciones, capítulo 34, exhorta a los fieles a que al menos dos o tres oren: *Porque el Señor —dice— dijo: Dondequiera que estén dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy en medio de ellos* Apenas puede entenderse cómo dos o tres puedan reunirse para orar, si no es diciendo algo alternadamente. Por tanto, este modo también puede observarse en el rezo del rosario, de manera que cada uno de los compañeros se considere como si hubiera dicho todo el rosario, y así cumpla con su obligación.

15. ¿Puede satisfacer quien recita el rosario por partes? Se responde a la objeción. También duda NAVARRO, en el lugar citado, si quien está obligado a decir el rosario una vez al día está obligado a decirlo de manera continua, o si basta con decirlo por partes en distintas horas del día; y responde que basta decirlo de este segundo modo. Lo cual también me parece correcto, porque la continuidad (por así decir) no es de la esencia del rosario, y quien dice todo el número de aquellas oraciones en el orden prescrito, recita íntegramente lo que está obligado. **Dirás** que rosario significa una sola oración, como el mismo nombre lo indica; pero recitado por partes divididas no compone una sola oración. **Respondo** negando la menor, porque en estas cosas morales la unidad no se atiende por rigurosa continuidad de las partes, pues tres nocturnos, aunque se dividan (como solía hacerse antiguamente), componen una sola hora de maitines; es más, el maitines y las laudes, dichas separadamente, comúnmente se consideran una sola hora; y las siete horas canónicas, que deben decirse en horas distintas, componen un solo oficio, que es materia de un solo precepto. Así, pues, cinco decenas, recitadas en cinco horas distintas con la intención de decir el rosario, componen moralmente una sola oración. De donde añado además que, si alguien está obligado a decir el rosario entero una o dos veces por semana, satisface diciendo la tercera o la sexta parte cada día, por la misma razón. De modo que, siempre que se haga con la debida reverencia, no aparece en esto ninguna dificultad, ni consta por fuerza de costumbre o constitución que deban juntarse esas oraciones sin que se interponga intervalo de tiempo.

16. ¿Es necesario recitar el rosario meditando los misterios? Además puede preguntarse si conviene recitar el rosario meditando los misterios de la vida, muerte y resurrección del Señor. Sobre esto dice mucho NAVARRO en la Miscelánea 20 y siguientes. Brevemente digo que este modo de atención o devoción no es necesario para cumplir la obligación, si alguien la tiene de decir el rosario, a no ser que por voto especial alguien se haya obligado a ello. Pues que tal voto pueda hacerse y sea válido, no hay duda; pero excluido tal voto, ese modo no es de la sustancia del rosario, en cuanto es oración vocal legítima y santa; por tanto, no es necesario. En segundo lugar, es cierto que ese modo es piadoso y útil, pero no es el mejor de todos, ni acomodado a todos los que recitan el rosario, ni debe imponerse. Lo primero se ve porque puede recitarse con una contemplación más alta y una unión más simple con Dios. Lo segundo, porque muchos son rústicos e incapaces de ese modo, y otros con más provecho meditarán sobre una sola cosa que sobre múltiples misterios. En tercer lugar, pienso que con frecuencia no conviene añadir a la oración vocal de cada decena la meditación de cada misterio, porque regularmente no se hará sin alguna confusión o distracción. Y por eso será más útil, mientras se dicen las oraciones angélicas o dominicales, atender o bien a Dios mismo, o a la excelencia de la Virgen, o a lo que las palabras significan. Después, al terminar cada decena, detenerse un poco en la meditación de algún misterio según el orden acostumbrado. Así más fácilmente se recoge la mente en lo que se pretende, y se excita mayor devoción, que es el principal fruto de la oración.

17. ¿Pueden satisfacerse múltiples títulos recitando una sola vez el rosario en el día? Finalmente pregunta NAVARRO, en Miscelánea 27, si quien está obligado por varios títulos —voto, precepto del superior y del confesor, o para ganar indulgencia— a decir el rosario en un mismo día, cumple todas las obligaciones con una sola recitación, del mismo modo que una misa satisface varias obligaciones concurrentes, y un solo ayuno igualmente. NAVARRO responde simplemente negando; pero las pruebas que aduce no son muy sólidas, ni las soluciones a los argumentos contrarios convincentes. Pues al ejemplo del ayuno responde que ello es así porque es una obligación de tal naturaleza, y en un mismo día no se puede ayunar dos veces. Esta respuesta no puede aplicarse al otro ejemplo de la

misa, que él omite. Por tanto, considero que debe hacerse una distinción. Y en primer lugar afirmo que, para lucrar la indulgencia concedida al que recita el rosario, nada impide que esa recitación esté bajo otra obligación, ya sea por voto, por confesión o por obediencia (aunque NAVARRO indique lo contrario). Se prueba porque suponemos que en la fórmula de la indulgencia no se expresa que el rosario no deba estar bajo otra obligación (pues entonces no habría cuestión), sino que simplemente se concede a quien recite el rosario. Entonces, aunque se recite por obligación, la forma de la indulgencia se cumple; por tanto, vale tanto como suena. Asimismo, la obra realizada por obligación no es menos buena, sino que, en igualdad de condiciones, es mejor; ¿por qué entonces habría de ser de peor condición quien la recita? Finalmente, si se trata de la intención presunta del que concede la indulgencia, no es verosímil que su intención haya sido excluir a quienes tienen obligación de recitarla; pues no puede asignarse ninguna causa razonable para tal presunción. Así, si el Pontífice concede, por ejemplo, un año de indulgencia al que recite el salmo *Miserere*, ¿por qué se habría de creer que excluye de esa gracia a quien lo recita por voto? Igualmente, no es verosímil que quien ha hecho voto de rezar el rosario haya querido obligarse a recitarlo con ánimo de no lucrar la indulgencia por ese mismo rosario. Tampoco tiene aquí lugar el argumento más fuerte de NAVARRO, de que con una sola acción no se satisface doble obligación, porque la obra requerida para la indulgencia no está propiamente bajo obligación, sino que es como una condición necesaria para el efecto de la indulgencia, condición que se cumple suficientemente mediante una obra ya mandada, a menos que se excluya expresamente.

18. Se confirma la conclusión. No basta un solo rosario para satisfacer igualmente por muchos. Añado además que, en general, no repugna que con una sola obra se cumpla un doble precepto, como lo prueba el ejemplo de la misa; de donde tampoco repugnará en la recitación del rosario. Sin embargo, depende de la intención de quienes mandan o hacen el voto, la cual debe ser considerada. Pues el confesor puede imponer en penitencia una obra que ya es debida por precepto o por voto; y si lo declara, no habrá duda de que con una sola recitación se cumplen ambas obligaciones. Cuando no lo declara, se necesita conjetura, pues quizá no pretende imponer la carga de decir dos veces el rosario en un día, si el

penitente ya tiene el voto de decirlo; y lo mismo puede presumirse de un precepto semejante impuesto por el prelado. Y lo mismo ocurre con el voto: alguien puede obligarse por voto a una obra ya mandada. Si alguien hizo voto de recitarlo antes de tener otra obligación de decirlo, es verosímil que no haya tenido intención de decir dos veces el rosario en un día si sobreviene una nueva obligación; por tanto, debe usarse el juicio prudente, porque todo depende de la intención, y en caso de duda debe elegirse la parte más segura, pues en las dudas no deben aumentarse las cargas, y es mejor la condición de quien posee su libertad. La razón general es que la misma obra es capaz de múltiples bondades, y puede ser suficiente para obedecer a muchos y para impetrar por muchos, especialmente si la intención específica se refiere a cada uno. Sin embargo, no basta una sola recitación del rosario para satisfacer igualmente por muchos y por cada uno; por lo cual, si alguien está obligado a aplicar a alguien toda la satisfacción de un rosario, no podrá al mismo tiempo cumplir una obligación semejante por otro, si la tiene; sino que deberá recitar de nuevo el rosario, con lo cual se satisfacen los fundamentos de NAVARRO.

19. Sobre el Salve Regina. Tres cosas contiene el Salve Regina. Contra esta oración se levantan principalmente los herejes; sin embargo, sus calumnias son respondidas de tal manera por CANO, libro 5, Sobre la Deípara, capítulo 13, y por el ilustrísimo BELARMINO, libro 1, Sobre las buenas obras, capítulo 15, que no es necesario añadir nada nuevo. En esta oración pueden considerarse tres elementos. El primero es la salutación, que se contiene inmediatamente al inicio, sobre la cual vale la misma razón que respecto a la salutación angélica; pues las palabras *Salve* y *Ave* son casi equivalentes, y por tanto lo que allí dijimos sobre este punto debe aplicarse aquí.

20. ¿Convienen los títulos dados a la Virgen en esta oración? En segundo lugar, esta oración contiene ciertos elogios de la Virgen y algunos modos de invocarla o nombrarla, contra los cuales suele objetarse, porque parece que se le atribuye lo que es propio de Dios, o al menos algo que no puede atribuirse a la Virgen con fundamento. Tal es, por ejemplo, *Madre de misericordia*; pues sólo Dios es *Padre de las misericordias*, 2 Corintios 1. Y también nuestra esperanza, cuando David, en el Salmo 90, dice a Dios:

Tú eres, Señor, mi esperanza; y Jeremías, capítulo 17, dice: *Maldito el hombre que confía en el hombre*. Asimismo, aquellas expresiones abstractas: *nuestra vida*, *nuestra dulzura*, parecen ser propias de Dios. Pero en estos casos no debe atenderse al sonido de las palabras, sino al sentido y a la intención. Muchas veces sucede que un mismo nombre, cuando contiene metáfora —como *luz*, *pastor* y otros semejantes— se atribuye tanto a Dios como a los hombres, aunque no signifique la misma dignidad. Además, Cristo dijo en Mateo 5: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*; y en Juan 17 dijo al Padre sobre los discípulos: *Que sean uno como nosotros*, y más adelante: *Como tú, Padre, en mí, y yo en ti, que también sean uno en nosotros*; y otra vez: *Que sean uno como nosotros somos uno*. Todo esto no se dijo por igualdad, sino por imitación y para explicar cierta perfección en ellos. De modo semejante, el ángel llamó a la Virgen *llena de gracia*, aunque la plenitud de la gracia sea propia de Cristo.

21. Se resuelve la duda. De este modo, pues, la Iglesia habla con la Virgen para reconocer su singular excelencia y misericordia. La llama *Reina del cielo* por su excelencia única, porque no sólo reina como los demás bienaventurados en el cielo, sino porque, con el título especial de la maternidad divina, es Señora de todas las cosas y Reina de los santos, como dicen ATANASIO en su sermón sobre la Santísima Madre de Dios, DAMASCENO en el libro IV de la Fe, capítulo 15, y AGUSTÍN en el sermón 35 sobre los santos. También se la llama *Madre de misericordia*, porque en misericordia hacia el género humano supera de algún modo infinitamente a todas las criaturas, y porque es madre de Cristo, por quien recibimos toda misericordia. Con igual razón puede llamarse nuestra *Vida y Dulzura*, como ATANASIO la llama *Madre de la Vida*, porque es madre de Dios, autor de la vida y Dios de toda consolación. Además, por la venida y redención de Cristo se nos dio la vida de la gracia y la amistad con Dios (de la cual nace toda dulzura espiritual); por eso también su madre es llamada nuestra Vida y Dulzura, para indicar que cooperó de modo singular con Cristo en otorgarnos estos beneficios. De ahí que también se la llame *Madre de los vivientes*, como dicen los Padres citados y EPIFANIO en el libro III, herejía 78: *La vida fue engendrada en el mundo por María, para que engendrara al Viviente y se convirtiera en Madre de los vivientes; por un misterio, pues, María fue llamada Madre de los vivientes*. Por eso también se la llama especialmente *Madre de los*

hombres, como dice RUPERTO en el libro XIII sobre san Juan, y con título semejante se la llama *Señora de los cristianos* en el VII Concilio, act. 4. Finalmente, se la llama *Nuestra Esperanza*, no porque debamos esperar en ella como en Dios, sino para manifestar su singular poder ante Dios. Dios es nuestra esperanza como autor de todos los bienes; la Virgen, en cambio, como mediadora, que tiene una dignidad única ante Dios, porque así como es más poderosa ante Él, también es más solícita por nosotros que todos los santos, como dijo AGUSTÍN. Por eso BERNARDO alguna vez la llamó *toda la razón de su esperanza*; y EFRÉN, en su sermón sobre las alabanzas de la Virgen, la llama *Esperanza de los desesperados* y *Salvación de todos*. De este modo deben entenderse los demás elogios y alabanzas de la Virgen que se contienen en esta antífona.

22. Otra parte de la oración que contiene la petición. Qué calumnian los herejes. Se responde a la calumnia. La última parte de esta oración contiene la petición, que casi siempre se hace con palabras generales, como aquellas: *A ti clamamos los desterrados hijos de Eva; a ti suspiramos gimiendo y llorando en este valle de lágrimas; ea pues, abogada nuestra, vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos.* En todo esto no hay dificultad alguna; porque el hecho de que hablemos a la Virgen como si estuviera presente lo hace la fe recta, y no deseamos que sean los ojos del cuerpo, sino los del corazón, vueltos hacia nosotros con afecto de misericordia. En las demás palabras reconocemos nuestra indigencia, el miserable estado de esta vida y el peligro, y excitamos y encendemos nuestro afecto. El hecho de llamarla abogada no causa injuria alguna a Cristo, porque sabemos que ella es mediadora hacia ese mediador, como dijo BERNARDO; y así como antes decíamos que todos los santos son abogados por nosotros, aunque de un modo muy distinto al de Cristo, así también debe decirse proporcionalmente de la Virgen. Solo la frase: *Y después de este destierro muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre* es calumniada por los herejes; pero no es un modo inusual de hablar el pedir a alguien intercesión, pidiéndole la cosa que ha de obtener de otro, como si él mismo la diera, no porque creamos que sea el autor principal de ella, sino para mostrar la confianza en él y la gran estima que tenemos de su intercesión. En este sentido hablamos en esas palabras y en el himno cuando decimos: *Tú protégenos del enemigo, y en la hora de la muerte recíbenos*; y en aquel versículo:

Dame fuerza contra tus enemigos. En el mismo sentido dijo GREGORIO NACIANCENO, en Cristo paciente: *Tú que vences todas las jerarquías celestiales, Reina Señora, gloria del género humano, sé siempre amiga de los mortales, y en cualquier lugar sé mi gran salvación*. Y no es extraño que NACIANCENO hable así a la Virgen, cuando en la Oración sobre CIPRIANO le ruega: *Míranos benigna desde el cielo, gobierna nuestras palabras y nuestra vida, y apacienta este sagrado rebaño.* Así también BERNARDO, en el sermón primero de la Asunción: *La Virgen gozosa al subir dará también dones a los hombres*; y en el sermón cuarto declara que los da impetrándolos. Y pueden leerse muchos pasajes semejantes en ATANASIO, EFRÉN y DAMASCENO en los lugares citados; y también lo que sobre esta materia adujimos en el tomo segundo de la tercera parte; y puede consultarse a NAVARRO, Enchiridion, cap. 48, n. 21, y cap. 19, n. 179 y 183.

23. Sobre las letanías. Santo uso de las letanías. Finalmente, por lo dicho es fácil entender que el uso de las letanías, que tiene la Iglesia, es santo y religioso, ya hablemos de las letanías de los Santos o de la letanía de la Virgen. Pues aunque no parezcan tan antiguas, tienen una razón semejante de honestidad; y aunque sean despreciadas por los herejes, no contienen nada que pueda objetarse, fuera de lo que suelen alegar contra la invocación de los Santos, a lo cual ya se ha respondido suficientemente en lo anterior.

24. Antigüedad de las letanías. Concilio de Arlés, Concilio de Gerona. La forma de interpelar a los santos, que llamamos letanía, es antiquísima; pues en el Concilio I de Arlés, capítulo 29, se dice así: *Las rogativas, es decir, las letanías, antes de la Ascensión del Señor conviene celebrarlas* (cap. *Rogationes*, de *Consecratione*, dist. 3). Y en el Concilio de Gerona, capítulo 3, se dice: *Asimismo la segunda letanía debe hacerse en las calendas de noviembre*, donde aquella palabra *segunda* se refiere a la primera letanía, de la cual se hace mención en el capítulo 2 del mismo Concilio, según la colección de Loaisa. Y en el Concilio II de Braga, capítulo 9, se manda que después de la Navidad del Señor se celebren letanías por tres días, etc. Y en el Concilio V de Toledo, capítulo 1, se lee el estatuto: *Que desde el día de las calendas de diciembre se celebren letanías por tres días en toda parte, cada año sucesivamente.* Esta constitución fue confirmada en el Concilio VI de Toledo, capítulo 2. Todos estos concilios precedieron hace más de mil años.

También se hace mención de las rogativas antes de la Ascensión en el capítulo 1 de *De Consecratione*, dist. 2, que refiere GRACIANO del Concilio de Lyon. Y el Concilio I de Maguncia, bajo Carlomagno, capítulo 22, dice: *Se llama letanía porque se ruega a Dios y se implora en algo su misericordia, mediante la invocación de los santos.* Y en el capítulo 33: *Debe observarse la letanía mayor, tal como fue instituida por los Padres.*

25. Qué letanías son mayores y cuáles menores. Aquí se insinúa la distinción común de las letanías en mayores y menores. No se distinguen porque consten de más o menos oraciones, pues contienen las mismas preces; sino que se llaman mayores aquellas que se dicen durante los tres días antes de la Ascensión, según el Concilio de Orleans citado anteriormente, lo cual observa ahora la Iglesia; y menores se llaman las que se dicen en el día de San Marcos. En GREGORIO, libro 2 de las Epístolas, al principio, se hace mención de la letanía mayor con estas palabras*: La solemnidad de la devoción anual nos recuerda que debemos celebrar con mente solícita y devota la letanía que todos llaman mayor*. Y en el libro 7, Indicción 2, Epístola 76, indica que había varias letanías solemnes; pues manda a CASTORIO que investigue cuántas fueron, y le advierte que no las busque bajo el nombre de mayores. Señalando que todas eran solemnes, pero se llamaban mayores aquellas que se hacían con mayor pompa, con la presencia del obispo o del arzobispo llevando su palio.

26. SAN GREGORIO no fue autor de las letanías. Su uso en la Iglesia oriental es antiquísimo. De todo esto resulta claro que esta costumbre fue antiquísima en la Iglesia; por lo cual no es correcto que algunos hayan pensado que GREGORIO fue su autor. Pues, aunque él las ordenó frecuentemente y en diversos lugares, especialmente en las necesidades públicas y calamidades —como puede verse además de los lugares citados, en el libro 9, Indicción 4, epístola 45 a los obispos de Sicilia, y en el libro 11, capítulo 2—, sin embargo no fue él quien las inventó, como consta por los concilios más antiguos. Incluso AGUSTÍN, en el sermón 173 sobre el Tiempo, hizo mención de ellas en la vigilia de la Ascensión del Señor, aunque no explicite el nombre de letanías o rogativas. Y no solo en la Iglesia occidental, sino también en la oriental esta costumbre es antiquísima, como consta por san BASILIO, epístola 63 a la Iglesia de Neocesarea. Pues cuando aquella Iglesia reprochaba a BASILIO que admitiera en su Iglesia las oraciones comunes, que en tiempo de GREGORIO

MAGNO (como él mismo lo llama) no existían, respondió: *En verdad, tampoco las letanías que vosotros tenéis en uso existían en aquel tiempo; lo digo no para reprochar, etc., sino porque deseaba que vosotros*… Y que en tiempo del emperador Arcadio se usaban las letanías en Oriente, consta por el Código Teodosiano, título De los herejes, libro 30; por SÓCRATES, libro 6 de la Historia, capítulo 8; y por SOZÓMENO, libro 8, capítulo 8; asimismo en tiempo de Teodosio, por NICÉFORO, libro 14 de la Historia, capítulo 3.

27. Uso público de las letanías en la Iglesia. Finalmente, por lo dicho consta que esta forma de oración no es solo privada, sino también pública de toda la Iglesia. Pues antiguamente fueron ordenadas de este modo, como hemos mostrado. Se hacían a veces únicamente dentro de la iglesia en asamblea pública, pero más frecuentemente por las calles en procesiones o súplicas caminando. De esto refiere mucho DURANDO en el libro 2 Sobre los ritos, capítulo 10; y aunque en esas procesiones también se cantaban salmos alternadamente, como se deduce del Concilio de Laodicea, canon 17, y otros, sin embargo muchas veces se decían letanías, especialmente en los días de Rogativas señalados, como consta por GREGORIO y otros que hemos citado. Todo esto vemos que se conserva y se observa en la Iglesia Católica; por tanto, no son cosas nuevas, sino aprobadas por tradición infalible. Y cuanto más universal es esta forma de oración para toda la Iglesia, tanto más grave y seguro es también su uso en las oraciones privadas.

28. Todo lo que contienen las letanías es piadoso y verdadero. Letanías lauretanas de la Virgen. Si se consideran atentamente todas las cosas que se contienen en las letanías, es evidentísimo que están compuestas con suma verdad y piedad; pues en ellas, ante todo, se invoca a Dios y a la Santísima Trinidad como autor y Padre de las misericordias; después se pide de modo principal y singular la intercesión de la Virgen; luego se solicita también a todos los santos, ya sea nominalmente o en general, que oren por nosotros. A continuación se exponen diversas peticiones a Dios, en las cuales suplicamos tanto la liberación de los males como los bienes necesarios para todos; y finalmente, con algunas oraciones piadosas, se concluye toda esta forma de oración. Por tanto, es santa y debe ser plenamente conservada. El mismo juicio corresponde a la letanías lauretanas de la Virgen, que aunque no sean tan antiguas, sin embargo por el uso de la Iglesia y la autoridad de los Pontífices están ya suficientemente

confirmadas. Y por la misma cosa consta que contienen un culto piadoso y religioso; pues toda ella es una súplica a Dios por medio de la Virgen, y solo tiene esto peculiar: que la Virgen es invocada con diversos nombres, propios o metafóricos. Todo lo que contiene es verdadera y sana doctrina, y verdaderas alabanzas de la Virgen, como ya declaramos en los elogios de la antífona *Salve Regina*. Aquella variedad fue prudentemente inventada para que la súplica pueda hacerse sin tedio y con mayor devoción, prolongándose por algún tiempo. Y esto basta acerca de la oración vocal considerada en general.

Archivo Teológico Granadino 63 (2000) 191-197

SUAREZIANISMUS[2]

POR JOSÉ HELLÍN, S.J. (†)

(APÉNDICE)

Suarezianismus: Sistema filosófico y teológico de SUÁREZ. Solamente hablaremos de su sistema filosófico, y diremos algo de la vida de FRANCISCO SUÁREZ, de sus obras, de su escuela y de su doctrina.

I. Vida. FRANCISCO SUÁREZ nació en Granada, España, el 5 de enero de 1548. Entró en la Compañía de Jesús a los 16 años; hizo sus estudios eclesiásticos en Salamanca. Desde 1570 se dedicó a la enseñanza de Filosofía y de Teología. Desde 1597 ocupó la cátedra de Prima de Teología en Coimbra. Murió en Lisboa el 25 de septiembre de 1617, con fama de santidad. PAULO V lo había saludado con el honorífico título de «*Doctor Eximius et Pius*», título que le ha conservado la posteridad[3].

II. Obras. Prescindiendo de ediciones de obras particulares, existen dos ediciones de sus obras completas: una es la de

---

[2] (Todas las notas a pie de página pertenecen al documento original). En noviembre de 1966 el P. HELLÍN mandó a la editorial Schwabe & Co. de Basilea el presente artículo para el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Dada la extrema lentitud con que fue apareciendo esta obra, el vol. 10 con el artículo *Suarezismus* (sic) no apareció hasta 1998, después de más de treinta años. Pero tal artículo ya no era el del P. HELLÍN, sino otro, firmado por S. K. KNEBEL, mucho más breve, en el que se identifica el suarezianismo con «die Jesuitenscholastik». El breve artículo de KNEBEL, además, se centra en el desarrollo histórico del suarezianismo, mientras que el del P. HELLÍN es principalmente de carácter sistemático, dando preferencia a la exposición articulada del sistema metafísico de SUÁREZ. Dada la competencia indiscutible del P. HELLÍN, el *Princeps Suarezianorum* de su tiempo, en la interpretación del pensamiento filosófico de SUÁREZ, nos ha parecido conveniente presentar a nuestros lectores este artículo suyo. No se olvide, por su concisión y densidad, que es un artículo de síntesis para un diccionario, y que la parte histórica está solo esbozada, por propósito de su autor. Hemos tomado este artículo del Fondo Hellín, que se encuentra en el Archivo de esta Facultad de Teología de Granada. En la cual, por otra parte, fue profesor de Filosofía desde el curso 1920–1921 hasta 1931, año de la dispersión de la Compañía en tiempo de la II República. La bibliografía del P. HELLÍN se recoge en L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *El P. José Hellín. En sus sesenta años de vida religiosa*: Pensamiento, 15 (1959) 23–32; y se completa, con alusión a su archivo de Granada, en G. M. VERD, *P. José Hellín. Completando una bibliografía*: Pensamiento, 32 (1976) 85–106.

[3] R. DE SCORRAILLE, *François Suárez*, 2 vols., París, 1911.

Venecia de 1740–1751, en 23 tomos en folio; otra es la de París, 1856–1878, en 26 tomos. SUÁREZ es ante todo teólogo, y por eso 24 tomos están dedicados a la Teología, y dos a la Metafísica; de ésta se hicieron 17 ediciones en 29 años, desde 1597, en que apareció, hasta 1636[4].

III. Escuela suareciana. 1. *Su expansión*. La profundidad, la originalidad, la erudición y recto juicio, que resplandecen en las obras de SUÁREZ le adquirieron pronto una autoridad casi incondicionada; en vida suya muchos comenzaron a llamarse suaristas, y después de su muerte su doctrina prevaleció durante muchos años en Europa y América. En el siglo XVII se enseñó su doctrina en muchas universidades protestantes de Alemania, como en Wittenberg, Steinsfurt, Jena, Giessens, Helmstadt, Leipzig; y, fuera de Alemania, en Lund y Leyden[5]; también en las universidades católicas alemanas se enseñaba las doctrinas de SUÁREZ. En varias universidades de España se fundaron cátedras para enseñar la doctrina de SUÁREZ; tales fueron las universidades de Salamanca, Alcalá de Henares, Burgos, Valladolid, Zaragoza, Cervera. En América se enseñaba SUÁREZ en los colegios y universidades de los jesuitas. La doctrina de SUÁREZ la explicaron y defendieron innumerables autores de nota, como RUBIO, OVIEDO, ARRIAGA, LOSSADA, VIÑAS, IZQUIERDO, COMPTON CARLETON. Más adelante, en el siglo XIX, florecieron MENDIVE, URRABURU, que escribió una monumental síntesis filosófica de inspiración suareciana; los siguió PEDRO DESCOQS. En el tiempo presente no faltan cultivadores insignes, como ELORDUY, ITURRIOZ, ALEJANDRO, CLEMENTE FERNÁNDEZ, QUILES, DON FIDEL GARCÍA, ANDRÉS AVELINO ROMERO, LANSEROS y otros muchos.[6]

2. *Decadencia de la escuela suareciana.* Dos son las razones principales de esta decadencia. La primera fue la expulsión de la Compañía de Jesús de

---

[4] P. MONNOT S.J., *Suárez, Vie et Oeuvres*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 14/2 (París 1941), col. 2638–2649; J. ITURRIOZ, *Bibliografía suareziana*: Pensamiento, 4 (1948) 603–638.

[5] E. LEWALTER, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Darmstadt 1935; K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts*. Münster. 1928.

[6] J. IRIARTE, *La proyección sobre Europa de unø gran Metafrsica*: Razón y Fe, 138 (1948) 229-264.

todos los reinos de Carlos III (1766), el cual mandó cerrar todas sus universidades y colegios, abolió y alejó de todas partes la doctrina «jesuítica y suareciana». La segunda causa u ocasión de la decadencia fue la urgencia con que LEÓN XIII recomendó en 1879 la doctrina de SANTO TOMÁS en su célebre documento «Aeterni Patris», la cual recomendación se hizo más severa con SAN PÍO X y con las prescripciones del Derecho Canónico. Algunos creyeron que, para mostrar su obediencia a la Santa Sede, habían de desacreditar a los otros doctores católicos, como ESCOTO y SUÁREZ. Otros vieron, sin fundamento, como muy peligrosas para la fe y para la filosofía cristiana ciertas doctrinas en que SUÁREZ se atrevió a pensar por sí.

3. *Influjo de SUÁREZ en la filosofía moderna*. Ya hemos visto cómo SUÁREZ influyó en la escolástica posterior; pero en la filosofía moderna su influjo fue nulo. Los principios fundamentales en que se apoyan el cartesianismo, el kantismo, el subjetivismo, el idealismo, el monismo panteísta y el existencialismo ateo están de antemano refutados en SUÁREZ y son opuestos a toda la contextura de la filosofía suareciana. Es cierto que los autores de las filosofías modernas profesan doctrinas que también se hallan en SUÁREZ, como cuando dicen que lo primero que conoce el entendimiento es lo singular, o que el principio de individuación no es una parte del individuo sino toda la entidad del individuo; pero estas doctrinas se hallan también en otros autores escolásticos de venerable memoria, otras doctrinas se hallan en el mismo SANTO TOMÁS, y otras están tomadas de la pura luz del entendimiento, que nunca se extingue.

IV. Sistema metafísico de SUÁREZ[7]. La metafísica trata del ente comunísimo en cuanto real y en cuanto prescindido de la materia realmente y conceptualmente; por consiguiente ha de tratar también de las

[7] J. ITURRIOZ, *Fuentes de la metafísica de Suárez*: Pensamiento, 4 (1948) 31–91; J. HELLÍN, *Sobre la analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid 1947; IDEM, *Sobre el ser esencial y existencial en el ser creado (desde el punto de vista suareciano)*, *en Congreso internacional de Filosofía*, *Barcelona*, 4–10 *Octubre* 1948, *Con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*, 3 vols., Madrid 1949; en t. II, 519–561.

principales divisiones del ente que guarden la misma manera de abstracción de la materia[8].

1. *Del ente.* Poseemos un concepto comunísimo del ente real, que se describe como lo real, lo existente en acto o en potencia. Este concepto es uno, porque no notifica a la mente ninguna diversidad; pero al mismo tiempo es imperfectamente uno e imperfectamente prescindido de las diferencias y modos, ya que los contiene a todos bajo la razón de ente o entidad. Por tanto es un concepto trascendentalísimo, que abarca toda la entidad de cada uno de los sujetos a los cuales se aplica o se puede aplicar y constituye la diversidad de cada uno de ellos; por esta razón el ente no puede estar en los diversos entes de manera igual o unívoca, sino de una manera análoga con analogía de atribución intrínseca. Sin embargo, por el solo uso del concepto no conocemos su analogía; solamente la conocemos cuando sabemos que existe Dios y que la creatura depende esencialmente de Él, y que ambos son semejantes en la razón de ente, con infinita desemejanza en la misma razón de ente. Tampoco expresamos la analogía del concepto por el solo uso de él; solamente la expresamos cuando contraemos el concepto para que signifique el ente creado o el increado, con los cuales conceptos determinadamente significamos la desemejanza infinita con la semejanza.

2. *Dios.* Probada a posteriori la existencia del Ser Necesario, SUÁREZ determina su esencia cuasi metafísica, que no es la aseidad, sino el Ser Subsistente, *Ipsum esse*. De este predicado deriva cuasi a priori todos sus atributos. Así, la unicidad la deriva porque, siendo el Ser Necesario existente por esencia, es singular por esencia y, por tanto, inmultiplicable por esencia. De aquí deduce su infinitud: Él es el autor de todo lo que existe y puede crear todo lo que es intrínsecamente posible, y por tanto contiene en acto, necesariamente e inmutablemente, toda perfección posible.

3. *Del ente creado.* En el ente creado se ha de explicar su origen, su esencia cuasi metafísica y sus propiedades esenciales.

---

[8] P. DESCOQS, *Thomisme et suarezisme*, Archives de Philosophie 4 (1926) 434–544; M. GRABMANN, *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez*, en *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 vol., München, 1926–1956; en t. I, pp. 525–560; J. HELLÍN, *Líneas fundamentales de la Metafísica de Suárez*: Pensamiento, 4 (1948) 123–169.

a) *Origen*. Todo lo que existe fuera de Dios lo ha creado Dios de la nada: el Ser increado es único y, por tanto, todo lo que existe fuera de Él es creado, sin que se pueda presuponer nada increado, porque entonces habría dos cosas increadas. Además, tanto la permanencia de la creatura en el ser como su acción dependen esencialmente de la acción libre de Dios: la necesidad de depender de la acción de otro se funda en que la creatura no es el ser por esencia; y esta deficiencia la tiene la creatura así en el hecho de existir como en su permanencia en el existir y en su actividad y acción.

b) *Esencia cuasi metafísica de la creatura*. La esencia metafísica de la creatura no consiste en la composición real de esencia y *esse* o existencia, ni en su finitud, ni en la relación predicamental de dependencia, llamada *mensurae et mensurati*, sino que consiste en la dependencia radical, llamada también participación dinámica o causal, o sea en la esencial indigencia de la creatura, por la que, para existir, necesita intrínseca y esencialmente del influjo de Dios, como de causa ejemplar, eficiente y final.[9]

c) *Propiedades esenciales de la creatura*. De la esencia metafísica de la creatura deduce SUÁREZ a priori sus propiedades esenciales, que son: la contingencia, la finitud, la potencialidad, la mutabilidad o sujeción al devenir, la composición real de potencia y de acto, por lo menos accidental, la infinita multiplicabilidad en especies, la posibilidad de infinitos individuos en cada especie, sean espíritus o cuerpos, la tendencia innata de todos los seres a manifestar las excelencias y gloria de Dios, del que proceden. De esta manera, la Suma Unidad es origen de la suma multiplicidad, y la suma multiplicidad vuelve a la Suma Unidad.

d) *Corolarios.* En la deducción de estas propiedades SUÁREZ ha asentado firmemente algunos principios muy universales, aunque de menor amplitud que los anteriores, que eran los predicados de Ser Subsistente o incondicionado y ser radicalmente dependiente o condicionado. Uno de estos principios es que en la creatura la esencia se identifica realmente con su existencia. La dependencia radical funda entre ambas una distinción de razón, pero no una distinción real. Dios es Ser y solo Ser; la creatura es ser

[9] J. HELLÍN, *Sobre el constitutivo esencial y diferencial de la creatura*, en *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548–1948*, 2 vol., Burgos 1949–1950; en vol. I, pp. 251–290; IDEM, *Sobre la limitación del acto por la potencia*: Las Ciencias, 16 (1951) 325–365.

determinado por el modo intrínseco de dependencia radical. De este principio se derivan innumerables corolarios, que son:

da) La creación no consiste en la infusión de una parte del *esse* indeterminado o infinito en una potencia realmente distinta, sino en una acción divina que, sin presupuesto alguno de parte del efecto, hace que exista todo el ente, esencia y existencia.

db) La aniquilación o la destrucción de cualquier entidad no consiste en que se separa la esencia de la existencia, sino en que la realidad anterior ya no existe por la cesación de la acción conservativa.

dc) Cuando un ser sufre una modificación cualquiera, no se modifica solamente la esencia, sino también la existencia: la existencia creada es tan potencial y mudable como la misma esencia, con la cual se identifica realmente.

dd) En un compuesto hay tantas existencias como son las partes quidditativas o accidentales que en él se hallan: las partes esenciales se unen entre sí con proporcionalidad de potencia y de acto; mas no de potencia para existir y de acto o forma que dé el existir, sino de potencia para una modificación, y de una forma o acto que da esa modificación.

de) Las causas segundas producen no solamente la esencia de sus efectos, sino también la existencia de los mismos.

df) En Cristo no se da solamente el *esse* increado e infinito del Verbo, sino también el *esse* finito y creado de la humanidad santa.

V. El alma humana. El alma humana, espiritual, inmortal, creada por solo Dios, es forma sustancial del cuerpo y es la única forma sustancial en el hombre. El entendimiento aprehende la realidad extramental por la influencia de los objetos y por la cooperación de los sentidos externos, de la fantasía y del entendimiento agente, que produce en el entendimiento posible una especie impresa del objeto sensible, que es singular. El entendimiento posible conoce primeramente el singular sensible, del que tiene especie directa, y del singular abstrae así el ente comunísimo como las quiddidades universales: los conceptos universales tienen valor realísimo en cuanto al objeto representado, mas no en cuanto al modo abstracto de conocerlo. El objeto adecuado del entendimiento es el ente en cuanto tal; su objeto propio y proporcionado es la realidad sensible en singular y en universal; su objeto primero cronológicamente es el singular sensible. Lo que el entendimiento conoce directamente nunca es el *verbum*

mentis o la representación interna que se forma en la mente, sino la cosa en sí; de esta manera está alejadísimo de DESCARTES, de KANT y de todo subjetivismo idealista. Con ayuda de los primeros principios y de la experiencia, el entendimiento puede llegar a poseer todas las ciencias.[10]

VI. Ética y Derecho. 1. *En la moral* establece que la ley natural es inmutable y no dispensable por poder alguno: la ley natural se funda en la naturaleza humana en cuanto racional; y como ésta se funda en Dios, participa en cierta manera de su inmutabilidad. Si en la historia hay algunas apariencias de mutación o dispensa, éstas se han de explicar porque las circunstancias cambian la materia de la ley, de modo que ya no cae bajo sus preceptos o prohibiciones.[11]

2. *En la política estatal* establece que toda sociedad política se funda en el derecho natural, aunque la formación de una sociedad particular se funde en el pacto libre de los socios, tácito o expreso, del mismo modo que el matrimonio es de derecho natural y, sin embargo, la formación de un determinado matrimonio depende de la libre voluntad de los contrayentes. La autoridad política viene inmediatamente de Dios, y el sujeto primitivo en que Dios la deposita, como una propiedad de la naturaleza, es la comunidad política; ella puede encomendar el poder a algún gerente y estructurar el gobierno como mejor le pareciere. Pero de tal manera entrega el poder que, si el gerente abusa de él contra el bien común, la sociedad lo puede deponer, juzgar y castigar convenientemente. Con todos estos principios quedan de antemano refutados los principios voluntaristas de HOBBES y de ROUSSEAU.

3. *En la política internacional* afirma con toda aseveración que se da una sociedad política supraestatal que abraza a todo el género humano, aunque no está organizada bajo un mando único, cosa que SUÁREZ juzga inconveniente y moralmente imposible. Para regir esta sociedad no bastan las leyes naturales, sino que son necesarias leyes positivas, que él llamó derecho de gentes en sentido estricto, o derecho internacional, en cuya elaboración SUÁREZ adquirió insignes méritos[12]

---

[10] SUÁREZ, *De anima*, Lib. I, III, IV. Vivès, Paris 1856, tomo III.

[11] SUÁREZ, *Tractatus morales*, Vivès, Paris 1856, t. IV.

[12] H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez*, M. Gladbach 1926; J. LAREQUI S.J., *El P. Suárez creador del concepto de Derecho internacional*: Razón y Fe, 83 (1928) 225–240 (con

Si alguien no puede encontrar un maestro que le enseñe cómo orar, que elija a este glorioso Santo (José) como su maestro, y no se desviará.
– Santa Teresa de Ávila[13].

abundante bibliografía); E. GUERRERO, *La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho a la guerra*: Pensamiento, 4 (1948) 538–603.

[13] SANTA TERESA DE ÁVILA, *Obras completas de Santa Teresa de Ávila: Volumen uno*, trad. Kieran Kavanaugh, OCD y Otilio Rodríguez, OCD (Washington, DC: ICS Publicaciones, 1987), 80-81. Citado (sic) en: DONALD H. CALLOWAY, *Consagración a San José*, Z Library, edición en español, p. 139, 2020.